This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

TU
15

3022798952

ÉTUDES IRANIENNES

VIENNE. — TYP. ADOLPHE HOLZHAUSEN,
IMPRIMEUR DE LA COUR I. & R. ET DE L'UNIVERSITÉ.

ÉTUDES IRANIENNES

PAR

JAMES DARMESTETER

PARIS
F. VIEWEG, LIBRAIRE-ÉDITEUR
67, RUE DE RICHELIEU, 67
1883.

ASHMOLEAN MUSEUM
LIBRARY
12 DEC 1964
OXFORD

ÉTUDES IRANIENNES

TOME SECOND

ÉTUDES SUR LA LANGUE, LA LITTÉRATURE, LES CROYANCES DE LA PERSE ANCIENNE.

MÉLANGES

D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE IRANIENNE.

MÉLANGES

D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE

IRANIENNE.

I. — Le Peuple et la Langue des Mèdes, par Jules Oppert. 1 vol. in-8°, pp. XII, 296. Paris, Maisonneuve, 1889. (*Revue Critique,* 1880, 21 Juin.)

On sait que les rois Achéménides rédigeaient leurs inscriptions en trois langues différentes, les trois principales langues parlées dans leur empire. Deux d'entre elles sont déchiffrées et classées : l'une, qui occupe la première place sur les inscriptions, était la langue nationale de ces rois, le vieux perse, langue aryenne, sœur du sanscrit; l'autre, qui occupe la troisième place sur les inscriptions, était celle des populations sémitiques de la Chaldée et de l'Assyrie : c'est l'assyrien, langue sœur de l'hébreu. La troisième langue, qui occupe la seconde place sur les inscriptions, est déchiffrée, mais n'est point classée : on sait seulement qu'elle n'est ni aryenne ni sémitique. Cette langue a été peu étudiée jusqu'ici. Les premiers travaux de déchiffrement furent faits par Westergaard [1] et par M. de Saulcy [2], qui, n'ayant à leur disposition que des matériaux très insuffisants, n'en arrivèrent pas moins à des résultats réels, quoique partiels : nombre

1. Dans les *Mémoires de la Société royale des Antiquaires du Nord,* Copenhague, 1844.

2. *Journal asiatique,* 1849, II; 1850, I.

des lectures proposées par eux sont demeurées. Un déchiffrement complet ne fut possible que quand Sir Henry Rawlinson eut mis à la disposition du public savant la copie de la grande inscription de Behistun, qui est dix fois aussi étendue à elle seule que le reste des inscriptions réunies. Ce fut l'œuvre d'Edward Norris dans son Mémoire sur la version scythique de l'inscription de Behistun, chef-d'œuvre d'analyse patiente et prudente. Le livre que vient de publier M. Oppert est le travail le plus important paru sur la question depuis le mémoire de Norris (1855). Par sa profonde connaissance du perse et de l'assyrien, M. Oppert était admirablement préparé pour sa tâche : la version scythique [1] ne peut, en effet, se lire et se comprendre qu'avec le secours de l'assyrien et du perse : le perse donne le sens, l'assyrien souvent la lecture, et, en certains cas, le scythique, payant le perse de retour, jette la lumière sur ses obscurités. Nous essayons de donner une idée des principales questions abordées au courant du livre, des solutions données par l'auteur, des progrès réalisés et des objections que soulèvent, croyons-nous, quelques-unes des théories nouvelles.

I. *Déchiffrement.* — Le point de départ du déchiffrement était naturellement dans les noms propres : par bonheur ils abondent. Sur cent neuf caractères alphabétiques ou syllabiques, il n'y en a qu'une vingtaine qui ne se rencontrent pas dans des noms propres, et, même en ce cas, la lecture ne reste pas toujours incertaine : l'alphabet scythique dérive, en effet, de la même source que l'alphabet assyrien, et la comparaison des signes permet parfois de déterminer la valeur inconnue : tel est le cas, par exemple, pour *ê* et *ki*. L'on voit par là que l'on a, en réalité, deux moyens de déchiffrement : l'on peut partir, soit du nom propre perse qui fournit la lecture d'ensemble du groupe scythique correspondant, soit du signe assyrien qui donne la valeur du signe scythique qui lui ressemble; la seconde méthode peut s'appliquer à tous les signes, mais elle n'est point sûre, parce que la ressemblance des signes ne va pas jusqu'à l'identité, et, même en cas d'identité, rien ne prouve que le signe ait conservé des deux parts la même valeur.

1. Nous employons ce nom de scythique à cause de son vague, à l'exclusion de tout autre plus précis, qui trancherait la question de l'origine et du caractère de la langue.

Norris partit des transcriptions de noms propres, ce qui était sagesse; mais il ne fit qu'un usage très restreint de la comparaison paléographique, ce qui était excès de prudence; car la comparaison paléographique, qui, employée comme procédé unique, n'eût conduit qu'à l'arbitraire, permet au contraire plus de précision quand elle vient, après coup, contrôler l'œuvre opérée par le rapprochement des transcriptions. C'est la pensée qui a conduit M. Oppert. Soit, par exemple, le nom propre perse *Patigrabana* : il est transcrit en scythique au moyen de six signes que Norris lut Pa-ti-ik-rab-ba-na : ; mais il se trouve alors que l'on a deux signes en scythique pour la valeur *pa,* car l'on possède déjà un signe *pa* , qui a la même valeur en assyrien *(ba).* M. Oppert observe que le premier signe du mot *Patigrabana,* , se retrouve en assyrien avec la valeur *pat,* ce qui donne *Pat*-ti-ik-rab-ba-na, et, du même coup, rétablit la concordance des systèmes, établit la valeur exacte d'un signe, et corrige la lecture de tous les mots de la langue où paraît ce signe. L'on voit d'ici la révolution qu'une opération de ce genre, sur une dizaine de signes, amène dans le lexique et dans le tableau des formes grammaticales. Il est assez indifférent sans doute de lire la transcription d'un mois perse Gar-ma-*pa-du* ou Garma-*pad-da;* mais il n'est pas indifférent que «fuir» se dise *putta* ou *putra,* qu'il fasse son parfait en *aska* ou en *ukka,* que le génitif pluriel de *annap* «dieu» soit en *atna* ou en *anna,* etc.

Un autre progrès apporté par M. Oppert dans la lecture, c'est la détermination d'un certain nombre d'idéogrammes dont la présence n'avait pas été reconnue. La transcription qu'il donne du texte scythique peut être considérée comme représentant le texte vrai, autant du moins qu'une transcription peut rendre une langue qui ne distingue point dans l'écriture les douces des fortes, le même signe rendant *ba* et *pa, ga* et *ka,* etc. Dans les noms propres, le texte perse permet de choisir; hors de là, on est réduit à un choix conventionnel. M. Oppert a adopté, en général, la transcription par les sons durs (p. 38). L'étudiant, en lisant les textes transcrits, ne doit pas perdre de vue cette réserve essentielle. La langue parlée distinguait-elle deux classes de consonnes, et la confusion n'est-elle que dans l'écriture? La question reste intacte.

II. *Grammaire.* — Les premiers interprètes avaient multiplié les rapprochements entre les formes scythiques et celles des langues touraniennes. Il y a bien de la hardiesse à rapprocher directement, sans intermédiaires historiques, les formes d'une langue parlée dans l'Asie centrale, cinq siècles avant notre ère, à des formes européennes ou sibériennes dont les plus anciennes remontent souvent au XIXe siècle de notre ère. A de telles distances, les traits de parenté primitive s'effacent, et l'expérience des langues dont l'étude historique a été faite prouve qu'en pareil cas, grâce au développement particulier de chaque idiome, les ressemblances apparentes sont fausses, et que les réelles se cachent. Le grec et l'anglais sont langues sœurs : mais ce n'est point l'identité apparente de καλέω et de *to call* qui en est la preuve. Il n'est point de dialecte perdu et sans histoire des steppes russes ou sibériens qui n'ait fourni son contingent aux comparaisons à outrance de la philologie touranienne : c'est oublier que la grammaire comparée n'est une science que si elle compare, non pas des faits isolés, mais des groupes de faits successifs. M. Oppert, avec raison, s'est abstenu de toute comparaison : il s'est donné pour seul objet de restituer la grammaire de la langue, d'après les textes, quelle que puisse être cette langue. Sans nier qu'elle offre des rapports avec les langues de la famille altaïque, il laisse aux savants spéciaux le soin d'établir les rapprochements qu'ils pourront constater : «Il est d'ailleurs imprudent de comparer deux choses avant »qu'on ait procédé à la constatation irrécusable des deux faits »qu'on veut rapprocher» (p. 50).

M. Oppert donne l'ensemble des formes qui ressortent des textes; ce tableau n'a qu'un défaut : c'est d'être trop complet. M. Oppert décline tout au long, par exemple, les substantifs *telri* «cavalier», *sak* «fils»; il conjugue tout au long le verbe *turna* «savoir» à l'actif, au passif, au désidératif, au réciproque, aux quatre voies du factitif et à l'intensif : or, en fait, le verbe *turna* ne se rencontre que quatre fois dans les textes. Sans doute M. Oppert peut citer, pour d'autres verbes, les analogues des formes qu'il prête à *turna;* mais cette restitution théorique, dont tous les éléments sont exacts, peut fort bien ne plus l'être, appliquée à un seul et même verbe; c'est faire abstraction des irrégularités possibles, et, au lieu de constituer un type idéal du verbe qui ne se rencontre nulle part, il eût été, je crois, plus prudent,

et en même temps plus utile pour le lecteur, de dresser simplement le tableau des désinences existantes, chaque désinence étant accompagnée de l'exemple qui en établit l'existence, et suivie du mot perse que cet exemple traduit et qui serait la justification et l'explication de la valeur fournie. Au lieu de donner comme prétérit de *turna : turna, turnaki, turnas,* «je sus, tu sus, il sut», il aurait été plus instructif de donner, par exemple :

1e p. thème simple :	*hutta-,*	je fis;	*mana kartam.*
2e -ki :	* *vitki-,*	tu allas;	forme déduite de *vitkinê,* va!
3e -s :	*(innê) turna-s,* il (ne) sut (pas); *azdâ abavâ.*		

C'est la seule méthode à suivre pour dresser la grammaire d'une langue morte, surtout quand les textes sont si maigres et tout de traduction.

Le caractère général de la langue, telle qu'elle ressort des formes constatées, c'est l'agglutination. Les relations de la déclinaison se marquent par une infinité de suffixes : nominatif, *ri* après le génitif dépendant (*sak,* fils; fils d'Hystaspe : Vistaspa sak-*ri;* perse. Vishtâçpa*hyâ* puthra); génitif *na :* tar (sak) kuras-*na,* fils de Cyrus; accusatif *r;* datif *ikki;* ablatif *mar;* locatif *va.* M. Oppert distingue encore un abessif, un inessif, un distributif, un comitatif, un relatif. Le pluriel est en *p* ou *pê,* et se fait suivre des syllabes casuelles plus ou moins modifiées [1].

III. *Commentaire.* — Les questions traitées dans ce commentaire se rapportent surtout aux éclaircissements que la version scythique fournit sur l'original perse et sur l'histoire de la Perse. C'est surtout dans les lacunes du texte perse que la version scythique est précieuse. Les corrections et les traductions nouvelles proposées par M. Oppert sont, comme toujours, ingénieuses et séduisantes, et quelques-unes emportent la conviction.

1. Voici quelques questions de détails que nous prendrons la liberté de soumettre à l'auteur :

N'y a-t-il pas lieu d'ajouter au tableau des postpositions (p. 104) *kik,* après : *u kik* «après moi», rendant *paçâ manâ?* A quoi répond *uktas,* au dessus? Le sens prêté à *nutas* (abicaris) «en faveur de», est au moins douteux.

Ta dans *appukata* est-il une formative? n'est-ce pas plutôt une enclitique répondant à *ciy* : *appuka* = *paruvam;* appuka-*ta* = paruvam-*ciy;* cp. dayiê-*ta* = aniyas-*ciy;* hupê-*ta* = avas-*ciy.*

Telle est la restitution *[tyaiy khaudâm]* tigrâm barañtiy, confirmée par les *Çakâ tigrakhaudâ* de Nakshi Rustem et par les bas-reliefs de Behistun. Telle encore la correction de *duruçâ* en *duruvâ,* et surtout la belle restitution de la fin de la quatrième colonne de Behistun. Nous ne ferons de réserve que pour les dernières lignes de la colonne : cette partie de l'inscription est perdue absolument dans le texte perse, et il n'en reste que la traduction scythique. Ces lignes, si la traduction qu'en donne M. Oppert est exacte, seraient le document le plus important que nous possédions sur l'histoire politique de la religion mazdéenne et de sa littérature sacrée. Voici cette traduction : «Et »Darius le roi dit : Par la grâce d'Ormazd, j'ai fait une collection »de textes ailleurs en langue arienne, qui autrefois n'existait pas. »Et j'ai fait un texte de la Loi (de l'*Avesta*), et un commentaire de »la Loi, et la Bénédiction (la prière, le *Zend*), et les Traductions. »Et ce fut écrit et je le promulguai en entier; puis je rétablis »l'ancien livre dans tous les pays et les peuples le reconnurent.» Toute la question porte sur le sens précis des mots traduits par «collection de textes, texte de la Loi, Commentaire, Bénédiction, Traductions». Le premier terme que M. Oppert traduit *collection de textes* est *dippimas,* «ensemble de *dippi*»; or, *dippi* n'est que la transcription du perse *dipi,* «inscription»; le sens est donc simplement, semble-t-il, que Darius a fait *d'autres inscriptions* encore, ou a fait gravir ses inscriptions ailleurs encore. Le mot traduit «texte de la Loi» est *hadug ukku* : *hadug* est le perse *hadugâ* qui semble synonyme de *dipi; ukku* est la traduction de *âbashtâ,* qui est la forme perse du mot *Avesta,* comme M. Oppert l'a découvert; seulement, dans le passage unique où paraît le mot *âbashtâ,* rien ne prouve que ce soit déjà le nom de l'*Avesta* : ce n'est encore qu'un terme général, signifiant «la loi», et ce qui le confirme, c'est que la version scythique le traduit au lieu de le transcrire, comme elle le fait pour les mots techniques : *hadug ukku* désigne donc, non point le texte de la Loi, de l'Avesta, mais très probablement les «édits» que pouvait promulguer le roi. Le mot traduit «commentaire de la Loi» est un idéogramme *zu,* qui, en assyrien, se lit *talmèd* «instruction»; il est difficile de préciser le sens du mot; peut-être peut-on garder le mot «instruction» en le faisant synonyme d'édit, ou mieux encore en l'appliquant aux préceptes moraux dont Darius lui-même relève volontiers ses inscriptions (NRa). Le

mot traduit «Bénédiction, prière» est exprimé par l'idéogramme *Hi,* qui a ce sens en assyrien, et qui peut le garder en scythique sans être pour cela le *zend, zend* n'ayant pas ce sens[1] : il désigne les prières adressées par le roi à Ormazd, comme celles de Persépolis H, 21 et autres. Enfin, l'ancien *livre* restitué, étant exprimé en scythique par *dippimas,* doit se ramener à une restauration d'inscriptions : le respect des inscriptions est une des premières vertus aux yeux des rois de Perse, imitateurs en cela des rois d'Assyrie : les inscriptions contiennent des malédictions contre qui les mutilera, des bénédictions pour qui les préservera.

Je crois également que dans le passage de Persépolis I, où M. Oppert retrouve la mention d'Ahriman, son interprétation n'est pas d'une certitude absolue. Darius demande à Ormazd de le protéger *haca anyana* : M. Oppert traduit «de l'Autre», c'est-à-dire *Ahriman.* Mais je doute fort que *anya* ait pu s'employer dans un sens aussi déterminé : *anya* est *autre* et non *l'autre, alius* ou *alienus,* non *alter,* et l'ancienne traduction «qu'il me »protège de l'étranger» me semble à la fois et plus prudente et plus conforme à l'usage de la langue et au contexte. De même dans la phrase *hyâ shiyâtish duvaishañtam akhshatâ,* dont M. Oppert a le mérite d'avoir établi le premier la lecture vraie, je ne vois rien qui permette de faire de *duvaishañtam* une désignation d'Ahriman, au lieu d'en faire, comme il l'est toujours dans les textes zends, le nom ordinaire de l'ennemi, quel qu'il soit. Je doute que *shiyâtish* soit le Bon Principe : c'est le bonheur, le bien-être, envoyé, il est vrai, par le Bon Principe, mais qui ne se confond pas avec lui.

Signalons parmi les parties neuves et les plus précieuses du livre la discussion sur la chronologie du règne de Darius, les heureuses assimilations géographiques de l'inscription de Behistun, l'interprétation de l'inscription scythique unilingue de Persépolis, la restitution de l'inscription du canal de Suez qui fournit à la lexicographie plusieurs mots nouveaux, entre autres *rauta,* rivière, p. رود; *yuviyâ,* canal, p. جوی.

IV. *Dictionnaire.* — Nous n'exprimerons ici qu'un regret : c'est que M. Oppert n'ait pas mis entre parenthèses, près de

1. *Zend,* comme l'ont montré Haug et Spiegel, signifie «commentaire».

chaque mot scythique, le mot perse qu'il traduit. Bien des malentendus seraient épargnés à ceux qui s'en serviront par ce simple rapprochement.

V. *Origine de la langue.* — Nous arrivons enfin à l'introduction historique, la partie la plus neuve et la plus ingénieuse de l'ouvrage et celle aussi qui soulèvera, croyons-nous, le plus d'objections. Voici la question : «Quel est le peuple qui parlait »la langue dans laquelle sont écrites ces inscriptions? Quel est le nom de cette langue?» Voici la réponse de M. Oppert :

Cette langue est celle des Mèdes, lesquels sont les aborigènes touraniens de la Médie. Preuves :

1° Dans la traduction scythique, chaque peuple est nommé par le nom que les Touraniens lui donnaient : la Susiane, appelée en perse *Uvâja,* est appelée *Habirdip;* la Médie est appelée *Mada* en scythique comme en perse; c'est donc que *Mada* est un nom touranien; c'est le sumérien *Mada.*

2° Dans le texte perse, la situation de chaque ville est déterminée : «il y a un endroit Dubala, *en Babylonie»;* on ne fait exception que pour quatre villes trop connues pour que cette indication fût nécessaire : Babylone, Pasargades, Ecbatane et Arbèles. Dans les textes perse et assyrien, le nom de Rhagès, une des principales villes de Médie, est accompagné de la mention «ville de Médie»; cette mention manque dans la traduction scythique : c'est donc que Rhagès était trop connue des peuples pour qui la seconde inscription a été faite : ce peuple est donc le peuple mède.

3° L'inscription scythique a toujours le pas sur l'inscription assyrienne : quel est le peuple qui, après les Perses, pouvait avoir la préséance sur les Assyriens, sinon les Mèdes, leurs prédécesseurs dans la domination de l'Asie et toujours associés avec eux dans les souvenirs classiques?

Confirmation : l'hypothèse du touranisme des Mèdes donne la clef d'un problème longtemps insoluble, en conciliant les rapports contradictoires d'Hérodote et de Ctésias sur la dynastie mède. Les rois mèdes sont, selon Hérodote : Déjocès, Phraorte, Cyaxare, Astyage; selon Ctésias : Arbace, Mandaucès, Sosarmés, Artycas, Arbianes, Artée, Artynès, Astibaras, Aspadas; Ctésias assimile expressément Aspadas à Astyage et Astibaras à Cyaxare. Selon M. Oppert, les quatre derniers rois

de Ctésias répondent aux quatre rois d'Hérodote (le reste de la liste de Ctésias se rapportant aux princes qui ont régné durant la période d'anarchie à laquelle Déjocès mit un terme selon Hérodote), et les noms d'Hérodote sont les noms médiques et touraniens aryanisés, les noms de Ctésias en étant la traduction en perse. Ainsi le vrai nom de Déjocès était *Daya ukku*, nom qui se rencontre dans les inscriptions de Sargon; il signifiait « changeur de loi » (*Daya* autre, *ukku* loi), « ce qui » cadre bien avec le nom du fondateur d'Ecbatane »; les Perses le traduisirent *Artée*, c'est-à-dire *Artâyu*, de *arta* « loi » et *âyu* « réunissant ». — Phraorte s'appelle dans les inscriptions perses *Fravartis*, dans les inscriptions médiques *Pirruvartis;* on peut penser au médique *pirru*, combat, Pirruvartis signifiant qui aime les combats, ce que traduirait le nom d'Artynès, du zend *harthra* ou d'un mot perse *harthruna* « qui pourrait signifier belliqueux ». — Cyaxare, que les Perses appellent *Uvakhsatara* « qui a de beaux chameaux », est appelé en médique *Vakistara; vak* paraît être le médique *vaggi* « porter » et *istarra* est le médique *izdirra* « lance » (traduction du perse *arsti*); en perse, ce nom se traduirait *arstibara*, c'est le *Astibaras* de Ctésias. — Astyage, enfin, s'appelait *arse-uggi*, grand guerrier, traduit en perse *Uçpada* (Aspadas de Ctésias) et aryanisé en *Astyïges*, c'est-à-dire *Arsti-yuga* « joignant les lances » ou « combattant » avec les lances ». La dynastie renversée par Cyrus était donc touranienne, et c'est pour cela que les Perses, héritiers directs des Mèdes touraniens, donnent le pas à leur langue sur celle de Babylone.

Des trois preuves données, la première me semble bien plus spécieuse que probante. En quoi le fait que la Médie s'appelle *Mada* en scythique comme en perse prouve-t-il que c'est de Médie que viennent les inscriptions? On pourrait, à ce compte, les attribuer aussi bien à la Bactriane ou aux Gandara, qui gardent aussi leur nom classique dans la traduction scythique. Il est vrai que l'hypothèse touranienne donnerait une étymologie au mot *mada*, qui serait le sumérien *mada*, pays (p. 11) [1];

1. L'on appelle *sumérien* ou *accadien* la langue, réelle et touranienne, selon les uns (MM. Oppert, Lenormant et toute l'école allemande), artificielle, cryptographique et de fabrication sémitique, selon les autres (MM. Halévy et Guyard), dans laquelle est traduit selon les uns, transcrit selon les autres le texte assyrien d'un certain nombre d'inscriptions religieuses,

la Médie serait « la contrée par excellence ». C'est une conclusion qui sera probablement contestée par ceux des assyriologues qui contestent la réalité d'une langue sumérienne; je n'ai pas autorité pour entrer dans le débat; j'observerai seulement que, selon M. Oppert lui-même, les affinités du médique sont du côté du susien et non du côté du sumérien.

La seconde preuve serait très solide si l'absence de détermination pour Rhagès avait pour contre-partie une détermination plus précise pour les villes non déterminées dans l'original : mais ce n'est pas le cas, et tout se réduit à ce fait que le graveur de l'inscription scythique a omis au mot Rhagès la parenthèse « ville de Médie ». On peut en conclure ou bien qu'il écrivait pour des Mèdes, ou bien que c'était un étourdi. M. Oppert semble n'avoir songé qu'à la première hypothèse : nous lui soumettons la seconde.

Y a-t-il aucune conclusion de *dignité* à tirer de l'ordre des inscriptions? Il y a bien d'autres considérations qui ont pu régler le choix : d'abord la convenance du graveur, et des circonstances matérielles dont nous ne sommes pas juges. Il se peut aussi que l'on ait suivi l'ordre d'ancienneté et non l'ordre de dignité : les Assyriens étaient les derniers venus de l'empire; les rois de Perse avaient régné sur des Touraniens, les Susiens, avant de conquérir des Sémites, et ils avaient eu à parler touranien longtemps avant de parler assyrien.

Les arguments tirés des noms propres sont décidément trop ingénieux. Expliquer le *nom* de Déjocès par son rôle politique, c'est à peu près comme si on expliquait le nom de Justinien par son rôle législatif : leurs parents ont dû être prophètes. Dans l'équation *Pirruvarti* = *Artynes,* expliquée comme signifiant « qui aime le combat », les textes ne donnent que *pirru* « combat », ils ne donnent point *varti,* et le zend *harethra* par lequel M. Oppert explique *Artynes* ne signifie point, que je sache, « combat », mais « entretien », de sorte que *harethruna,* s'il existait, n'aurait pas signifié « belliqueux », mais « qui entretient » : en fait, dans *Pirruvarti, pirru* est simplement la transcription de *fra,* comme le prouve le perse *fra*-mâtaram transcrit *pirra*-mataram. — *Vakistara,* nom de Cyaxare *(Uvakhsatara),* n'est point « *porte*-lance », A[r]sti-*bara;* car *vaggi* signifie, non

qui sont bilingues dans la première hypothèse, en copie double dans la seconde.

pas « porter », mais « rétablir, remettre sur pied », étant la traduction de *patipadam kar*. Citons un dernier exemple qui montre d'une façon frappante le danger de cette méthode de *désaryanisation* des noms propres. Le nom perse *Khshathrita* est rendu en scythique *Sattarritta* : « le perse Khshathrita, dit M. Oppert, » ne saurait être la forme originale, car le terme aurait été ex- » primé par *Iksatrita* en médique; *toujours* la liaison *khs* perse » est rendue par *iks*. Le nom était originairement *Sattarritta* et » aryanisé en Khsathrita » (p. 172). La conclusion de ceci serait que le zend et le sanscrit *khshathra* sont des mots médiques, car le mot *khshatra-pâvan*, « satrape », est transcrit en médique, non pas *iksattara-pavana*, mais *saksa-pavana*. Nous conclurons seulement que le scythique ne possédait pas ces groupes consonantiques et était très embarrassé de les rendre quand il les rencontrait[1].

1. Cf. ci*th*ra transcrit ci*ss*a, et le nom propre A*th*rina transcrit A*ss*ina. — L'étude des formes transcrites mériterait un soin spécial, car elle renseignerait à la fois et sur la phonétique scythique et sur les rapports des civilisations scythique et perse, les mots transcrits et non traduits étant presque toujours des mots *techniques* (nous parlons, bien entendu, de noms communs). Nous croyons utile de donner ici la liste de ces termes :

perse ardaçtâna, sc. *ardastana*;
ariyacithra, *ariyacissa;*
çtânam, *istana;*
dahyush, *dayiyus* (*traduit* une fois *batin*);
dâtam, *datam;*
dipi, *dippi;*
framâtaram, *pirrumataram;*
gâthva, *gatêva;*
haduga, *haduk;*
khshathrapâvan, *saksapavana;*
paruzananâm, *parruzananam;*
shiyâtish, *siyatis, siyatim;*
tacaram, *tazzaram;*
takabara, *takabara;*
tigrakhauda, *tigrakauda;*
viçpazana, *vissadana* (*viçazana) et *viçpazana*;
viçadahyaush, *vissadayihus;*
yanaiy, *yanayi* (le fait de la transcription prouve que *yanaiy* ne signifie pas « néanmoins »; on ne transcrit pas des pronoms; donc, au lieu de « néanmoins il n'a pas inscrit un texte » (p. 225), il faut traduire : « il n'a pas écrit de texte sur le *yana* »).

Des formules entières sont transcrites; *dahyaushmaiy duruvâ ahatiy* est transcrit : *dayiyaaosmi tarva astu;* noter l'impératif *açtu* substitué au sub-

Nous ne voyons donc pas de raison suffisante pour abandonner l'opinion traditionnelle, que la langue des Mèdes était une langue aryenne, opinion qui a pour elle, en somme, le témoignage direct de Strabon, et le témoignage indirect d'Hérodote, sans parler des raisons très fortes qui font de la Médie le lieu d'origine du Zend Avesta et par suite la patrie du zend [1]. Quel est donc le peuple pour qui les inscriptions du second système furent écrites? La solution a, croyons-nous, été indiquée par Sir Henry Rawlinson et par M. Halévy; parmi les diverses langues écrites dans le système cunéiforme, il en est une qui se rapproche étrangement de celle-là, c'est celle des inscriptions susiennes : le rapport est si frappant que M. Oppert, le seul savant qui jusqu'ici en ait essayé le déchiffrement [2], et qui a été sur ce terrain comme sur tant d'autres le pionnier de la science, se sert exclusivement du scythique pour les interpréter; tout ce qu'on connaît du susien, on le connaît par le scythique. M. Halévy suppose donc que la seconde inscription était écrite pour les habitants de Suse, la capitale touranienne de l'empire, comme Babylone en était la capitale sémitique, et Persépolis la capitale aryenne. La principale objection de M. Oppert à ce système est que le Tigre et l'Euphrate, nommés dans les inscriptions susiennes par leurs noms sémitiques *Tiglat* et *Purat,* sont désignés dans le second système par leurs noms perses *Tigra* et *Uprato,* ce qui « indique clairement que le pays » où l'on parlait l'idiome de la seconde espèce des inscriptions » trilingues était loin des fleuves qu'il désignait par les noms

jonctif *ahatiy,* ce qui laisse supposer ou bien que le traducteur, s'il était Scythe, avait fait son travail sur une autre copie que le graveur du texte persan et qui offrait des variantes, ou bien qu'il était Perse; c'est ainsi encore que le titre *framâtaram,* transcrit *pirrumataram* (v. s.), est une fois rendu par *denimdattira,* c'est-à-dire * *daini-dâtar,* mot inconnu à nos textes; cf. *dâtam,* rendu tantôt par *datam,* tantôt par *denim* (* dainim, variante du zend *daêna*). La transcription de la formule citée plus haut prouve qu'il faut traduire, non point: « si tu dis : qu'il en soit ainsi! mon pays durera toujours » mais : « si tu dis : puisse mon pays .... » — *Patiyavahaiy, patti-yavani(?)yayi,* « je fis le *paiti avahi* » ; cf. les formules zendes *avahi jamyâţ* ... — Notons un verbe scythique formé d'un mot aryen : *harikkas,* « il fut *arika,* ennemi, rebelle ».

1. Voir notre Introduction au *Vendidad,* III, §§ 14 sq.; *Etudes Iraniennes,* I, 10 sq.

2. *Mémoires du Congrès international des Orientalistes,* II, Paris, 1873, p. 179 sq.

» aryens. Cette contrée ne peut donc pas être la Susiane, mais » doit être la Médie » (p. 15) : mais il faut noter que dans un cas nous avons des textes originaux, dans l'autre, des textes traduits du perse; le traducteur du passage a simplement transcrit le mot perse; rien ne prouve d'ailleurs qu'il ne fût pas perse, l'emploi de mots perses qui ne sont pas dans l'original peut le laisser croire (v. page 13, note 1). Les différences de langue entre les deux ordres d'inscriptions, s'il y en a réellement[1], s'expliquent aisément par la différence de date[2].

La solution de la question est donc dans les ruines de Suse et de Mal Amir. Je ne doute pas que le livre de M. Oppert ne contribue, pour une large part, à appeler sur ce point capital l'effort des assyriologues. Ces inscriptions du second système, si longtemps négligées comme stériles, sont en réalité la clef de tout un monde, puisqu'elles nous livrent la grammaire et, en partie, le lexique de la race ou d'une des races qui ont fourni à la civilisation ancienne de l'Asie cet élément anaryen, que la science essaie depuis trente ans de déterminer. La conclusion qui, à travers le parti pris des systèmes, semble se dégager lentement des faits accumulés, c'est que ce foyer de civilisation touranienne, primitive ou non primitive, doit se chercher, non sur les rives du bas Euphrate, mais de la rivière de Suse et d'Ahwaz : les jours d'Accad sont passés et ceux de Suse sont venus. C'est là seulement que la question touranienne pourra se débattre sur un terrain solide, puisqu'on sera en présence d'une langue dont l'authenticité est certaine. Remercions M. Oppert d'avoir fourni à cette recherche l'instrument indispensable, que nul d'ailleurs n'est mieux que lui en état de faire servir à des progrès nouveaux. Je tiens à dire, en terminant, que les objections que j'ai cru devoir lui soumettre pour quelques-unes de ses explications et de ses théories ne sont qu'un hommage de plus à son œuvre, car c'est là que j'ai puisé presque tout ce que je connais de la question.

1. Dans la liste des mots communs donnés par M. Oppert (l. l., p. 182), les différences sont surtout orthographiques.

2. Nos inscriptions viennent de Darius, Xerxès, etc. (Ve siècle); celles de Suse remontent à Sargon (VIIIe siècle); différence, trois siècles: il y a place pour un mouvement de la langue et, par suite, pour une grammaire historique. Le susien ou *khûzî*, dialecte qui n'était « ni de l'hébreu, ni du syriaque, ni du farsi » se parlait encore au IVe siècle de l'hégire (Ibn Haukal, ap. Quatremère, dans le *Journal des Savants*, 1840, 412).

II. — Erânische Alterthumskunde, von Fr. Spiegel. III. Bd, Leipzig, Wilh. Engelmann, 1878, 1 vol. in-8°, pp. 864.

Geschichte des alten Persiens, von Dr. Ferdinand Justi, Professor an der Universität Marburg. Berlin, G. Grote, 1879, 1 vol. grand in-8°, pp. 244, 2 cartes. *(Revue critique,* 1880, 23 février.)

I.

M. Spiegel vient de terminer, par la publication d'un troisième et dernier volume, son grand ouvrage sur l'antiquité iranienne. Cet ouvrage est bien connu de tous ceux qui s'occupent de l'histoire de la Perse ancienne : c'est un résumé clair et substantiel des longues études de l'un des plus consciencieux et des plus laborieux savants de l'Allemagne. Le premier volume comprend : la géographie et l'ethnographie de l'Iran, les origines de la nationalité iranienne et son histoire légendaire jusqu'à l'apparition de Zoroastre. Le second volume comprend : une exposition de la religion de Zoroastre et des divers systèmes religieux qui ont régné en Iran, l'histoire de l'empire mède, les Achéménides, le règne d'Alexandre, la légende d'Alexandre en Iran. Le troisième volume, celui dont nous avons à rendre compte, comprend le reste de l'histoire de la Perse jusqu'à la conquête arabe. Voici les divisions de l'ouvrage : pp. 1-70 : la Perse sous la domination grecque; Satrapes, Séleucides, le royaume grec de la Bactriane. — pp. 70-231 : chute de la dynastie étrangère, la Perse sous les Parthes. Pour l'histoire de cette période, on n'a pas de documents persans : il faut la faire tout entière d'après les sources grecques et latines. L'auteur résume dans deux digressions (pp. 191-198, 198-231) les données plus ou moins historiques des écrivains musulmans et des écrivains arméniens. — pp. 231-543 : la dynastie perse des Sassanides jusqu'à la conquête arabe. Le reste du livre est consacré à décrire l'organisation de l'état et la vie intellectuelle et morale du pays : pp. 543-734 : l'état et la famille, les classes, les prêtres, les guerriers (le roi, la noblesse, les fonctionnaires); le peuple, la vie privée; histoire extérieure des sectes et des religions étrangères. — p. 734 *ad fin.* : langues et dialectes, écriture, littérature, l'Avesta, traductions de l'Avesta et littérature dérivée, l'art. L'on voit la variété et l'étendue des questions traitées dans ce volume, quelques-unes traitées pour la première

fois. Il est impossible, dans un compte-rendu, de suivre l'auteur pas à pas sur un champ aussi vaste : nous nous contenterons de faire ressortir les parties neuves et de signaler quelques lacunes. La partie la plus neuve est sans contredit la dernière, celle qui traite de la vie politique et intellectuelle de l'Iran. Le lecteur trouvera là, rassemblés, des faits qu'il trouverait difficilement ailleurs; le sujet n'a jamais été traité par des spécialistes avant M. Spiegel. M. George Rawlinson, qui a abordé le même sujet dans son élégante histoire des Sassanides *(The seventh Oriental Monarchy)*, ne l'a traité que d'une façon assez vague.

Le chapitre capital, à notre sens, est celui qui traite de la langue de l'Avesta. Dès les premiers temps des études iraniennes, Rask avait tout naturellement reconnu dans le zend la langue des Mages et, par suite, de la Médie. Quand l'on pénétra plus avant dans l'étude des textes, la Médie fut dépossédée au profit de la Bactriane, parce que la Bactriane est, ou semble, le centre de la légende zoroastrienne; l'on distingua le zend du perse comme étant la langue de l'Ouest par opposition à la langue de l'Est et on le baptisa Vieux Bactrien. M. Spiegel donne nombre de raisons, et excellentes, pour montrer qu'il faut en revenir à la Médie. Le nord de la Perse n'est nullement inconnu à la géographie de l'Avesta, comme on le dit généralement; témoin Ragha, Caêcaçta (le lac de Van), Haoçravaṅha; Ragha (Rai) est une des places saintes de l'Avesta; or, la tradition classique place en Médie le siège du magisme : c'est donc là qu'il y a toute chance de trouver la patrie de l'Avesta. Ajoutons à cela le rôle que jouent Rai et l'Atropatène dans la légende de Zoroastre : l'une et l'autre revendiquent l'honneur de sa naissance, ce qui revient à dire que le magisme cherchait ses origines soit à Rai, soit en Atropatène; dans les deux cas en Médie. La Médie est donc la patrie du zend [1].

Cette conclusion implique, il est vrai, que l'Avesta est l'œuvre des Mages. Telle semble être, en effet, la pensée de M. Spiegel, bien qu'il ne la dégage peut-être pas avec une netteté suffisante. En fait, si la religion de l'Avesta ne s'accorde pas toujours avec ce que nous savons de celle des anciens Perses, elle s'accorde avec ce que nous savons de celle des Mages : notons, entre autres, un trait essentiel, l'exposition des morts, usuelle et obligatoire

1. Cf. vol. I, 10 sq.

chez les Mages (Hérodote, I, 140), comme elle l'est dans l'Avesta. Le nom même des Mages est, il est vrai, absent dans l'Avesta : mais cela s'explique aisément par le fait qu'en réalité Mage n'est qu'un ethnique : le mot ne signifie point «prêtre», mais «membre de la tribu des Mages», une des six tribus mèdes, et qui avait le privilège héréditaire de fournir des prêtres. Le vrai nom du prêtre était le vieux nom aryen *âthravan*, πύραιθος[1] et le prêtre n'était un *Mage* que pour le *Perse;* le mot pouvait, à l'occasion, prendre par cela même une nuance défavorable : il rappelait au Perse que ce prêtre, dont le service était, il est vrai, indispensable à ses sacrifices (Hérodote, I, 132) et qui seul savait parler aux dieux (Diogène de Laëte, Proœm.), n'était malgré tout qu'un Mède, un ennemi, un étranger, un ultramontain, dirions-nous. Il y a tout un drame dans le *hya magus* de Darius, «Gaumâta *le Mage*», et, par une heureuse rencontre, l'Avesta nous en laisse un commentaire dans un mot unique, le seul des textes où paraisse le nom de *mage,* le mot *moghu-ṭbish* désignant l'impie, l'ennemi du prêtre; «l'ennemi du Moghu», non «de l'Âthravan»; c'est le *Moghu* qu'on haïssait, qu'on insultait, qu'on égorgeait à l'occasion (Magophonie), non l'Âthravan; le Mède, non le prêtre. L'histoire religieuse de l'Iran n'est autre que l'histoire de l'usurpation lente de la caste sacerdotale mède, qui devient souveraine avec les Sassanides, mais qui a commencé la conquête de la Perse dès les Achéménides, probablement au lendemain de la conquête de la Médie par la Perse : ce fut la revanche. Le sacerdoce savamment organisé des Mèdes, les aînés des Aryens d'Iran dans la civilisation, s'empare en Perse du rituel et de la liturgie (sous Cyrus, selon Xénophon), et par là prépare le moment où il imposera à la Perse ses dogmes et toute sa religion, théorique et pratique. Ce moment précis est le jour où Sapor II promulgua l'Avesta, le livre des Mages, comme loi de l'Iran (Dînkart); c'est à peu près l'époque où Constantin promulguait le *Credo* de Nicée[2].

La partie purement historique du volume prêterait, on le conçoit, à un nombre infini de discussions de détail : dans l'état présent des études historiques, ce n'est guère que par la dé-

1. Cette distinction capitale est nettement indiquée par M. Justi dans son Manuel, s. *âthravan*.

2. *The Vendîdâd translated,* Introd. pp. L sq.

couverte ou la publication de nouvelles sources orientales que l'on peut arriver à un progrès réel, bien que l'étude des sources byzantines n'ait pas dit son dernier mot. M. Nœldeke vient de montrer, par son beau livre sur les Sassanides de Tabari, les lumières inattendues que peut jeter sur une foule de détails la connaissance directe d'un texte connu jusque là de seconde main. La découverte des papyrus pehlvis du Fayoum va certainement diriger les recherches d'un côté où l'on ne se serait jamais douté, il y a deux ans, qu'il y eût à attendre des résultats nouveaux et l'histoire de la conquête de l'Egypte par Khosroès Parvíz doit être mise à l'ordre du jour de la science : l'effort réuni des orientalistes et des égyptologues doit porter là. Des branches nouvelles d'étude sortiront de là : les papyrus en langue inconnue, trouvés avec ces papyrus pehlvis, et dont l'écriture rappelle si singulièrement à la fois le caractère zend et le caractère araméen, pourraient bien cacher les écrits originaux des Manichéens qui, on le sait, avaient inventé à leur usage une écriture spéciale, combinée de l'écriture persane (pehlvi) et de l'écriture araméenne.

Nombre de détails seront sans doute à modifier dans la vaste synthèse de M. Spiegel par les travaux ultérieurs. Mais tel quel, c'est l'effort le plus considérable qui ait été tenté jusqu'ici sur ce terrain. L'on regrette seulement que l'on ne sente pas une vue générale à travers cette longue exposition. Les diverses parties se suivent une à une, sans faire suffisamment corps et se pénétrer. L'on passe des Séleucides aux Parthes, des Parthes aux Sassanides, et l'on arrive ensuite à la conquête arabe sans que le lecteur voie exactement le caractère propre de chacune de ces périodes et ce qu'elle a laissé dans le cours général de l'histoire. La question de l'origine, de la langue et de la religion des Parthes est à peine posée, et l'on ne voit pas nettement la pensée de l'auteur, non plus que sur le caractère de la révolution sassanide. L'histoire s'arrête brusquement à la conquête arabe, comme si l'histoire de l'Iran ancien était terminée en une minute : il aurait fallu indiquer au moins les dernières manifestations de la vie ancienne dans les premiers temps de la conquête, et, d'autre part, les antécédents de la conquête arabe qui remontent bien plus haut qu'Abou Bekr et que l'Islamisme même. Le style est toujours clair, et cependant n'est pas toujours net; la phrase se lit aisément, mais la pensée

ne se détache pas avec précision. Ce défaut tient peut-être aux scrupules scientifiques de l'auteur : cependant, même là où il est téméraire de trancher une question indécise, il est toujours possible d'en poser les données avec précision et d'indiquer en termes tranchés, sans se décider entre elles, les diverses solutions dont elle est susceptible.

Malgré ces réserves, l'ouvrage de M. Spiegel n'en est pas moins un admirable monument de travail et de patience, et le plus bel éloge qu'on puisse en faire, c'est qu'il sera longtemps indispensable à tous ceux qui voudront traiter un point quelconque des études iraniennes.

II.

Le livre de M. Justi fait partie de la collection historique publiée par la librairie Grote. Il est conçu sur un plan et dans des proportions toutes différentes de celui de M. Spiegel; c'est un manuel condensé de l'histoire de la Perse ancienne, mettant à la portée du public les derniers résultats de la science. Malgré la modestie de ses prétentions et de ses proportions, je n'hésite pas à dire que ce petit livre est ce qui a été publié jusqu'ici de meilleur et de plus complet sur le sujet. Par la sûreté des informations, toujours puisées directement aux sources, par la netteté et la fermeté du style, ce manuel est un modèle du genre et je ne puis que souhaiter aux autres volumes de la collection de lui ressembler.

Ce n'était pas une tâche facile que de faire entrer dans un volume de 250 pages toutes les données importantes de la science sur un sujet aussi étendu. M. Justi y a réussi et tel de ces paragraphes est un chef-d'œuvre de concision et de précision. Les vingt-cinq lignes consacrées à Arsakes XVI (p. 164) sont plus complètes que les douze pages réunies de Spiegel et Rawlinson. M. Justi excelle à ces résumés nourris, qui, par le seul choix des faits, laissent la conclusion se dégager, sans aucune de ces formules vagues et générales où se complaisent les faiseurs de manuels. L'on sent que chaque ligne représente une somme de labeur considérable et que l'auteur a travaillé sur les pièces originales. Aussi lui reprocherai-je d'avoir systématiquement supprimé l'indication des sources : s'il a craint d'effrayer le public superficiel, il a eu tort; le lecteur peut toujours

passer les notes, et les étudiants et même les spécialistes auraient été reconnaissants de l'attention. Le travail d'où est sorti ce livre est si sérieux que même un débutant pourrait passer directement de l'étude du manuel à l'étude des sources; il n'en aurait coûté à l'auteur que deux lignes par page. Le propre d'un ouvrage tel que celui-ci est d'inspirer au lecteur le désir de remonter aux originaux, et il y a de la cruauté à laisser la source enfouie et cachée aux yeux, quand l'on a en main la baguette magique. J'avoue que parfois il m'a fallu beaucoup de temps pour retrouver l'autorité que suivait M. Justi dans tel ou tel détail, et je me ferais plus charitable que je ne suis, si je ne disais que je lui en ai beaucoup voulu de cette perte de temps.

Un autre défaut d'exécution, moins grave, c'est l'abus de l'épisode et de l'anecdote; non qu'en soi le procédé ne soit excellent, et mieux, indispensable : mais encore faut-il qu'il soit absolument à sa place. Consacrer une page sur 250 à la réception de Tiridate à Rome, c'est trop, parce qu'en fait cette page nous fait connaître, non Tiridate et les Parthes, mais le badaud romain du temps de Néron, ce qui peut être intéressant, mais ici hors du sujet. J'aurais laissé de côté le psaume 126 (p. 33) et l'hymne panthéistique du temple de Hib (p. 55), qui sont fort beaux, mais, *quid ad rem?* Dans le tableau du magisme, j'aurais également laissé de côté les considérations sur l'origine du culte des morts et du fétichisme et je serais passé directement au déluge. L'étude comparée entre les procédés des bourreaux mazdéens et ceux des bourreaux chrétiens (p. 63) sent trop le Kulturkampf. Çà et là (pp. 14, 47), sur la tyrannie et l'intolérance, des réflexions morales fort saines, mais qui n'éprouvaient point le besoin d'être dites.

M. Justi, qui, avant d'être historien, a été philologue, a consacré une grande partie de son livre à l'étude de la littérature religieuse de l'Iran. Il donne de nombreuses traductions, entre autres du Vendidad. Quelques-unes marquent un progrès considérable sur toutes celles qui ont paru jusqu'ici : p. ex., celle du ch. III (p. 85; l'extrait du ch. VIII, p. 74, est moins réussi). Il donne un aperçu de la littérature pehlvie, très nourri et très clair. Il s'est étendu avec complaisance sur Chosroès Nôshîrvan, une des figures les plus intéressantes de la Perse, sorte de Frédéric le Grand de l'Iran, politique habile, ambitieux, sans

scrupule; lettré, philosophe, humanitaire; présidant avec des soupirs au sac d'Antioche, appelant à sa cour les philosophes persécutés par le christianisme, ayant pour confidents Voltaire-Uranius et Priscien-Maupertuis, se faisant traduire Aristote, fort à la mode chez les Byzantins qu'il bat, libre-penseur, tolérant, imposant à Justinien la liberté de conscience et massacrant les Mazdakites par milliers; délicat, curieux, sensible, égoïste, hypocrite, libéral : l'illusion est complète : à cela près que Chosroès, quoique probablement inférieur de génie à Frédéric, a laissé après tout une trace bienfaisante et plus durable dans l'histoire de la civilisation, puisque la Perse lui doit Firdousi, nous La Fontaine, et l'Europe le jeu d'échecs. Chez M. Justi, l'historien se double d'un archéologue : il a mêlé intimement l'histoire de l'art avec celle des faits politiques; des reproductions de ruines, de monuments, de bas-reliefs, de médailles, de gemmes, rompent agréablement l'uniformité du texte.

Il est une partie du livre sur laquelle j'aurais à faire de graves réserves; je veux parler des théories sur la formation du zoroastrisme et sur le rôle qu'y aurait joué l'élément touranien ou scythique. Depuis une trentaine d'années, les Touraniens sont très remuants et essaient de se faire leur part, d'une façon ou d'une autre, dans l'histoire primitive de l'Asie occidentale. Qu'ils aient tort absolument, je n'oserais l'affirmer; mais il me semble, en ce qui touche la question iranienne, qu'ils sont loin jusqu'ici d'avoir justifié leurs prétentions, qui, d'ailleurs, varient avec leurs avocats. Le premier *inroad,* d'ailleurs assez timide, fut fait, je crois, en 1855, par M. Norris, qui soupçonna que les Perses proprement dits, les Perses de Cyrus, pourraient bien être des Scythes; il donnait comme indices la similitude de leur langage avec celui des nomades sagartiens (Hérodote), le caractère touranien de certaines de leurs habitudes (défense de se laver dans une eau courante), les différences de mœurs et de costumes qui, selon Xénophon, existeraient entre eux et les Mèdes, lesquels sont certainement Aryens de race (*Journal of the Royal Asiatic Society,* XV, 205). La même année, dans le même journal, Sir Henry Rawlinson fondait la théorie du magisme scythique. Il y a, selon lui, dans la région iranienne trois éléments : 1° un élément *aryen* : le culte de Mithra, de Haoma, du soleil, de la lune; 2° un élément *iranien* proprement dit : le dualisme; 3° un élément magique ou *scythique :*

le culte de *Zervan,* qui serait l'*assyrien* zir-banit; le culte de l'eau, du feu, l'usage du *barsom* et enfin la personnification de la race *scythique* en Zoroastre, qui est l'*assyrien* zirishtar « the seed of Venus » (*ibid.*, 246, sq.).

M. Justi à son tour, distingue trois éléments : le magisme médique, le zoroastrisme et la religion de la Perse propre. Laissons celle-ci de côté, car M. Justi pense qu'elle n'a pas différé essentiellement de celle de Zoroastre; nous trouvons en présence, opposés l'un à l'autre, les deux éléments que Rawlinson identifie, le magisme et le zoroastrisme. Le magisme médique aurait consisté dans la divinisation des éléments, et surtout dans la magie, souvent anathématisée dans l'Avesta: ce sont les mages que l'Avesta aurait en vue quand il maudit les faux Athravans; enfin le mot *mage* porterait en lui-même la marque de son origine non aryenne, étant l'accadien *imga,* « vénérable ». Nous trouverons la meilleure réfutation de cette théorie dans M. Justi même, deux pages plus loin, quand il dit, à propos du culte du feu : « La religion iranienne se rencontre dans ce culte, *non-seulement avec le magisme,* mais avec beaucoup d'autres religions : sémitiques, égyptienne, indiennes, grecque, romaine, atzèque. » Que reste-t-il en faveur des Scythes? Deux choses: 1° un passage de Dinon sur la divination par les baguettes, pratiquée, dit-il, par les Scythes *et par beaucoup d'autres peuples encore;* on a rapproché cette divination, fort arbitrairement, de l'emploi du Barsom; à supposer que le rapprochement fût exact (où voit-on que le Barsom serve à la divination?), la conclusion est que le magisme peut s'expliquer par les pratiques des Scythes et *par celles de beaucoup d'autres encore;* 2° une étymologie du mot *magu* par l'accadien *imga* : je n'ai pas autorité pour trancher les grosses questions engagées sur l'accadien et pour décider entre l'accadisme et l'hiératisme : je me contenterai d'observer que l'accadien *imga,* s'il a existé, ne peut expliquer le médique *magu,* qu'à la condition que les Scythes de Médie parlaient l'accadien ou une langue parente de l'accadien; or, M. Oppert, l'homme d'Europe qui connaît le mieux les deux langues et qui pense, en effet, que la Médie était habitée par des Scythes dont la langue nous serait conservée dans les inscriptions cunéiformes du second système, déclare que les deux langues n'ont absolument rien de commun, et une simple comparaison entre les paradigmes et le lexique

de ces inscriptions et ceux qu'on attribue à l'accadien prouve qu'il en est ainsi en effet; je crois donc prudent d'en revenir à l'opinion exprimée explicitement par M. Justi dans son Manuel zend, et implicitement par Hérodote dans son Histoire, que *mage* n'est que le nom ethnique des Athravans, et laissons *imga* devenir ce qu'il pourra [1]. Quant aux Scythes, ajournons leurs droits jusqu'à ce qu'ils aient de meilleurs titres à faire valoir.

Les Scythes jouent encore un grand rôle dans l'histoire légendaire de l'Iran, telle que la donne M. Justi, et un rôle qui me semble encore loin d'être justifié. La légende dit que le premier roi, Hosheng, régna sur les Divs, les démons; cela signifie, selon M. Justi (p. 30), qu'il représente les populations non aryennes de l'Iran, subjuguées plus tard par les Aryens. Il découvre le feu et les métaux : allusion aux talents métallurgiques des vieux peuples scythiques et finnois de l'Asie centrale et méridionale, Chalybes, Tibareni, Abkhases. C'est là du pur Evhémérisme : si Hosheng règne « sur les Divs et sur les hommes », c'est là une formule de style, fort innocente, appliquée à tous les rois mythiques de l'Avesta; il règne sur les Divs, parce qu'il a écrasé les deux tiers des Divs Mazainiens (*Yasht* V, 21), de sorte que si les Divs sont les aborigènes, Hosheng peut tout aussi bien et à plus juste titre être le représentant de la conquête aryenne. M. Justi réserve ce rôle à Tahmûrâf qui a enchaîné les Divs, ce qui pourtant ne l'empêche pas d'être grand constructeur, *à la façon des vieux peuples scythiques :* si j'étais Hosheng, je réclamerais. S'il a arraché aux Divs le secret de l'écriture, c'est que l'écriture est d'invention scythique. M. Justi se rencontre ici curieusement avec le destour Jamaspji [2]. Enfin, s'il a introduit le culte des étoiles, c'est un souvenir du culte stellaire des Scythes dont l'écriture représente l'idée de Dieu par une étoile. O Assyriologie! que de théories on commet en ton nom! — Plus loin, nous voyons Azhi Dahâka sortir du culte scythique du serpent. Ce sont un peu les théories de M. Fergusson remontant vers le nord.

Heureusement, ces pages malencontreuses ne font pas tache d'huile, et les Scythes ne reparaissent plus dans le reste du livre,

[1. Il est devenu l'assyrien *imgu* « savant », de la racine *'amaq* « être profond », titre des dieux et des rois, non des prêtres; Guyard, *Revue Critique*, 1880, I, 241.]

2. Voir plus bas l'article VI.

au grand plaisir du lecteur. Je m'étonne, pour ma part, que l'on n'ait pas encore songé à rattacher les Parthes à ces proto-Scythes à la mode : la révolte d'Arsace serait le réveil de la nationalité scythique ou accadienne, et cet exemple de la continuité historique sourirait, sans doute, à l'esprit philosophique de notre temps.

Deux cartes fort bien faites de l'empire perse : l'une comprenant la partie occidentale (Asie-Mineure, Egypte, Mésopotamie, Arménie), l'autre l'Iran proprement dit. Quelques lacunes : on aurait désiré pouvoir suivre les inscriptions des Achéménides et la géographie du Bundehesh. — Pourquoi les *Tigra*-khauda sont-ils placés sur les bords du *Tigre?* Est-ce une étymologie? Non, à en juger par la page 57.

Conclusion : il serait très désirable qu'il fût publié une traduction française de ce beau livre. Une indication abondante des sources; des divisions plus nombreuses et plus voyantes; des têtes de chapitres et de paragraphes trés détaillées, permettant de se retrouver aisément dans ce massif un peu serré et où, parfois, la lumière manque; un index; enfin, un remaniement des chapitres préhistoriques, ou, à défaut, un large emploi de points d'interrogation; avec ces quelques modifications tout extérieures, le livre de M. Justi serait le bien venu en France, et il serait utile.

III. — Die Perser des Aeschylos als Quelle für altpersische Altertumskunde, nebst Erklärung der darin vorkommenden altpersischen Eigennamen von Philipp Keiper. Erlangen, Andreas Deichert. 1877, 114 p. in-8°. (*Revue Critique,* 1880, 16 Août.)

Les Perses d'Eschyle sont, en date, le premier document grec sur la Perse : qu'y a-t-il à en tirer? La question, déjà étudiée partiellement par Fr. van Hoffs (*De rerum historicarum in Aeschyli Persis tractatione poetica Dissertatio philologica,* Münster, 1866), et par Em. Hannak (*Das Historische in den Persern des Aeschylos,* Wien, 1866), est reprise dans son ensemble par M. Keiper dans l'ouvrage dont nous rendons compte.

Dans une première partie (3—41), il étudie les données d'Eschyle sur la religion et les mœurs des Perses; dans une seconde partie (41—52), les données sur l'histoire de la Perse; dans la troisième, la plus considérable du livre (63—114), les noms propres cités dans la pièce. Il ne faut pas s'étonner de la disproportion apparente de cette dernière partie: car, somme toute, l'onomastique est le domaine où Eschyle apporte le plus d'éléments nouveaux, sinon sûrs.

Sur la religion, nulle donnée précise : on a voulu retrouver une allusion au dualisme dans les prières offertes au Ciel et à la Terre (v. 499), le Ciel étant Ormazd et la Terre Ahriman. M. Keiper démontre fort bien que la Terre n'a rien d'Ahrimanien et que le couple Ciel et Terre n'a plus de valeur religieuse dans les textes connus[1]. M. Keiper montre aussi avec beaucoup de sens que le fameux songe d'Atossa ne contient aucun pressentiment de l'unité aryenne et qu'Eschyle n'est pas un précurseur de Bopp. En fait, la Perse est sœur de la Grèce, grâce au nom de Persée, comme la Médie pourrait l'être, grâce au nom de Médée (cf. Hérodote, VII, 61 sq.). Rien à tirer non plus de la scène du présage, scène grecque par les détails et l'esprit. Les Perses ont des dieux et ils prient : voilà au fond tout ce qu'Eschyle connaît de leur religion. Sur leur gouvernement, il n'en sait guère plus : il sait seulement que les Perses sont les sujets d'un maître, tandis que les Grecs sont citoyens libres : c'est assez pour lui, et c'est tout, car c'est l'idée qui pénètre toute son œuvre : il importe peu au spectateur grec de connaître les détails de l'organisation perse, mais seulement d'entendre parler du grand roi et de ses esclaves, de leurs tributs, de leurs prosternements devant le maître (προσκύνησις), et de la liberté grecque étonnant les barbares. Au delà de ces traits généraux, rien ou peu de chose. Le seul trait intéres-

1. M. Keiper croit encore au Δῖαν ... τὸν οὐρανόν d'Hésychius (p. 7), lequel dérive certainement du Δία d'Hérodote, pris comme substantif féminin homonyme de l'adjectif δῖα (δῖαν · μεγάλην ἢ ἔνδοξον · τὸν οὐρανὸν Πέρσαι). Δῖα καλεῦντες signifie, suivant l'usage constant des Grecs quand ils décrivent des religions étrangères, « donnant le nom de *Dieu suprême* ». — P. 10. *Apām napât* n'est pas un dieu des eaux, c'est le dieu de la flamme dans les eaux. — P. 8, nous lisons : « les sacrifices humains sont inconnus au culte aryen dans sa forme pure et primitive, ils sont empruntés aux cultes sémitiques » : où faut-il chercher « cette forme pure et primitive » du culte aryen? Moloch a-t-il pénétré dans la Gaule du Nord et en Inde?

sant est la mention de « l'Œil du Roi », plus tard si fréquente chez les historiens grecs, et que M. Keiper rapproche de l'Œil de Mithra.

Pour l'histoire de la Perse, le seul passage important est celui où Darius la résume : ce passage aurait dû être étudié de plus près (p. 42). L'idée qu'Eschyle se fait de la succession dynastique en Perse est-elle celle d'Hérodote ou de Xénophon? Cyrus renverse-t-il son prédécesseur ou lui succède-t-il pacifiquement? L'impression générale qui ressort de tout le morceau est, semble-t-il, que la donnée d'Eschyle est celle de Xénophon.

Dans l'interprétation des noms propres, M. Keiper a fort bien reconnu que tous les noms donnés aux soldats de Xerxès ne sont pas pour cela des noms perses. Parmi les noms qui avaient pu frapper les Grecs, beaucoup pouvaient appartenir à des sujets non aryens, et, dans l'immense variété des populations de l'empire, les noms de ce genre peuvent être nombreux : de plus, Eschyle n'avait pas sous les yeux un annuaire de l'armée perse et rien ne prouve qu'il n'ait pas créé des noms perses, en prenant des noms grecs auxquels il se contentait de donner une forme exotique. Dans de pareilles conditions, l'étymologie positive doit être très réservée, surtout pour les noms qui ne se rencontrent que dans Eschyle; c'est là surtout qu'il faut tenir compte de cette règle essentielle dans toute recherche d'onomastique : n'accepter d'étymologie que celle qui s'impose du premier coup d'œil ou qui peut se vérifier historiquement. Hors de là, il n'y a place qu'à des combinaisons plus ou moins ingénieuses, ou plus ou moins pénibles. M. Keiper emploie près de deux pages à expliquer le nom Ἀγδαβάτας qui serait formé de βάτας qui est « évidemment » le suffixe possessif *vat*, et de *a-gadha* « non-maladie », le tout signifiant « non malade ». C'est beaucoup d'érudition dépensé, je crains, en pure perte : Ἀγδαβάτας est un simple adjectif signifiant « l'Ecbatanien » et dont on trouve le pluriel, v. 924, ἀγδαβάται γάρ πολλοὶ . . — Les noms Σούσας, Σουσισκάνης ne sont pas perses, mais Susiens, et le nom de *Suse* n'a rien à faire avec le nom perse *Uvâja*. — *Bardiya*, le Σμέρδις d'Hérodote, le Μέρδις d'Eschyle, ne vient point de *bared barez;* c'est très probablement un titre d'apanage, ou une indication d'origine, faisant la paire avec le nom de Cambyse; Cambyse, *Kambujiya*, signifie « le Kambujien » ou, si l'on veut « prince héritier de *Kambuja* » et Μέρδις *Bardiya* signifie le

Bardien, c'est-à-dire le Marde; nous avons là la forme primitive du nom des Μάρδοι, de même que nous avons celle de leur autre nom, Ἄμαρδοι, dans le *Habardi-p* des cunéiformes du second système. — L'auteur doit d'autant plus se défier de l'étymologie qu'il y fait parfois entrer des éléments très étranges : citons, entre autres, un védique *çici-dava* (!) qui signifierait « qui dérobe la lumière » et une racine *çic* « briller » qui est, paraît-il, un doublet de *çuc*.

Malgré ces taches, le travail de l'auteur n'est pas inutile; il a réuni un grand nombre de matériaux qui pourront servir, et la partie purement historique est traitée avec sens et jugement.

IV. — Ueber die Metrik des jüngeren Avesta, nebst Uebersetzung ausgewählter Abschnitte, von Karl Geldner. Tübingen, 1877. (*Revue Critique*, 1879, 15 Novembre.)

Dès le début des études zendes, Burnouf avait reconnu qu'une partie de l'Avesta, les Gâthâs, est écrite en vers, mais sans déterminer dans quel mètre elle est composée. C'est à un savant étranger aux études zendes, M. Westphal, que revient l'honneur d'avoir tracé avec une rare sagacité les principales lois de la métrique des Gâthâs. Les mètres sont syllabiques, c'est-à-dire que le vers se compose d'un nombre régulier de syllabes, divisées par la césure en deux parties où le nombre des syllabes est également défini. Chacune des cinq Gâthâs est conçue dans un rythme différent, dont les éléments sont : 1° dans le vers, le nombre et la division des syllabes; 2° dans la strophe, le nombre des vers. M. Westphal fut, en chemin, conduit à la conclusion que l'orthographe zende ne reproduit pas exactement la valeur métrique des syllabes et il arriva à constater diverses lois que nous pouvons formuler comme il suit : 1° tout groupe, qu'il soit écrit comme monosyllabe, ou comme dissyllabe, a en métrique la valeur qu'il a étymologiquement : ainsi *ere* est monosyllabe, et non dissyllabe; *ao* est monosyllabe quand il est guṇa de *u*, il est dissyllabe quand il est contracté de *ava; ṅuha* est monosyllabe, étant primitivement *sva;* 2° les syllabes où entrent les semi-voyelles *y*, *v*, peuvent, comme dans le Véda, être comptées,

soit comme monosyllabes, soit comme dissyllabes; *w* n'est jamais vocalisé.

M. Westphal reconnut encore que les Gâthâs ne sont pas les seules parties de l'Avesta qui soient métriques, et qu'il y en a également dans les textes considérés jusqu'alors comme prose. Le mètre de ces autres textes est d'ailleurs beaucoup plus simple : l'élément constituant est le vers de huit syllabes, groupé en général en successions de quatre vers, ce qui est exactement le *çloka* indien, au moins quant au nombre. M. Westphal restitua ainsi en forme métrique la plus grande partie du neuvième Hâ du Yaçna. Il ne décide pas si l'accent joue un rôle dans la métrique de l'Avesta, ou si le nombre des syllabes est l'élément unique : il laisse la question ouverte. (*Journal de Kuhn*, IX, pp. 437 sq., 1852.)

Les recherches de cet ordre furent délaissées pendant une vingtaine d'années. Elles furent reprises par l'école de M. Roth, par M. Roth lui-même, M. Toerpel et surtout M. Aurel Mayer. M. Aurel Mayer, en poursuivant rigoureusement dans le détail, sur l'ensemble des cinq Gâthâs, les principes posés par M. Westphal, arrive à donner une forme définitive aux types métriques. M. Roth et M. Toerpel les appliquent dans le reste de l'Avesta et montrent que le Hâ IX n'est pas le seul où paraisse le çloka. Enfin, un des élèves de M. Roth, M. Karl Geldner, déjà connu par une élégante traduction d'une anthologie védique publiée en collaboration avec M. Koegi, reprend la question et la traite dans son ensemble avec un talent remarquable dans le livre dont nous rendons compte : la métrique du second Avesta.

Selon M. Geldner, une très grande partie du second Avesta (c'est le nom que M. Geldner donne à la partie de l'Avesta écrite dans le dialecte ordinaire), spécialement tous les morceaux poétiques et épiques, — par opposition aux morceaux liturgiques, — a été primitivement rédigée en vers, en octosyllabes, réunis en groupes de trois, de quatre, ou de cinq vers. Ce rythme primitif a été obscurci, d'une part, par le changement phonétique, qui a contracté dans la langue commune des syllabes primitivement doubles; d'autre part, — et c'est la cause de trouble la plus grave, — par l'action des derniers compilateurs de l'Avesta : additions maladroites de particules, d'épithètes ou même interpolations de passages entiers en prose. Les troubles amenés par le changement de la langue sont écar-

tés par la restitution du phonétisme primitif; et les lois de ce phonétisme, une fois établies, permettent de reconnaître et les interpolations des rédacteurs et les fautes des copistes, et donnent ainsi à la critique du texte une arme toute nouvelle et d'une énergie incomparable. Le livre de M. Geldner nous donne la théorie et la pratique. Dans une première partie intitulée : Restitution du vocalisme primitif (§§ 1—76), il étudie le vers isolé; comme le vers repose tout entier sur le nombre des syllabes, tout se ramène, en réalité, à la valeur primitive des voyelles et des diphthongues. Dans la seconde partie, il étudie les groupements de vers en strophes et les groupements de strophes. Enfin, dans une série d'appendices, il applique les principes établis à la critique du texte.

Etant donnée la simplicité extrême du système prosodique, tel du moins que les recherches faites jusqu'ici l'ont établi, le lecteur conçoit aisément que l'intérêt principal des résultats obtenus portera nécessairement sur un objet étranger au sujet même : il portera, non sur les conclusions théoriques concernant l'ancienne métrique iranienne, mais sur les conclusions pratiques qu'on en peut tirer pour la restitution du texte. Telle semble d'ailleurs être la pensée de M. Geldner lui-même, qui poursuit cette restitution avec une logique intrépide.

Parmi les résultats obtenus par M. Geldner, voici, à mon sens, ceux qui semblent certains et que l'on peut admettre comme définitifs : 1° c'est que, dans une très grande partie de l'Avesta, la phrase est conçue en membres de huit syllabes; 2° que, dans un grand nombre de cas, des membres de phrase qui semblent contenir plus ou moins de huit syllabes se ramènent à ce nombre, si on donne aux éléments leur valeur étymologique ou si l'on applique les libertés poétiques de la langue védique (résolution de *y*, *v* en *i*, *u*). Quand l'on rencontre une longue série de ces octosyllabes, soit immédiatement apparents, soit médiatement par l'application des lois vocaliques, il devient très vraisemblable que l'on est là en face d'un procédé voulu, autrement dit que le morceau est en effet métrique. Nous ne différons jusqu'ici de M. Geldner qu'en ce que nous disons très vraisemblable, au lieu de dire certain : on verra pourquoi, dans un instant. Où nous différons complètement, c'est dans le cas où dans une série où l'octosyllabe domine se trouvent des membres de phrase réfractaires : M. Geldner dira,

dans ce cas, que ces membres de phrase sont d'anciens octosyllabes déformés et il les ramènera à leur forme primitive d'une façon ou d'une autre : nous, au contraire, nous nous demanderons si ces dissonances ne prouvent pas tout simplement que, dans nombre de cas, nous sommes en présence, non pas d'un mètre arrêté, d'un procédé voulu, mais d'une *tendance rythmique,* d'une coupe affectionnée de la phrase, qui d'ailleurs reste toujours subordonnée aux exigences souveraines du sens et qui ne domine qu'autant que le développement libre de la phrase s'y prêtait : en un mot, n'y a-t-il pas là une simple *prose poétique,* avec un rythme dominant? Un exemple rendra ceci plus sensible. Voici le texte du § 101 du Mihir Yasht, un des morceaux poétiques où la tendance métrique est le plus visible; je coupe les lignes d'après le sens et le mouvement naturel de la phrase:

avi dîshaêm khshayamnô
hamatha baraiti ishavô erezifyôparena
âaṭ yaṭ athra parajaçaiti vazemnô
yathra daṅhâvô avimithranyâo
hô paoiryô gadhăm nijaiñti
açpaêca paiti vîraêca
hathra tarshta thrâoṅhayêiti
uvaya açpa vîraca.

L'on voit que les quatre derniers membres de phrase font quatre octosyllabes et forment une strophe naturelle de quatre vers; il n'en est pas de même pour les quatre premiers. Pour les ramener à l'ordre, M. Geldner est obligé de faire de la haute critique de texte; il supprime *âaṭ yaṭ athra* dans le troisième membre et *yathra* dans le quatrième, ce qui, il est vrai, ne change pas essentiellement le sens, mais modifie, en fait, toute la structure de la phrase, y compris la strophe finale, où le terme *hathra* conservé par M. Geldner correspond au *yaṭ* supprimé; dans le second membre, *erezifyôparena* disparaît comme épithète oiseuse, mais sa chute ne suffit pas à rétablir l'équilibre, il faut encore contracter *ishavô* en *ishvô.* Le lecteur est alors assez naturellement conduit à se demander s'il n'est pas plus simple de supposer que le morceau n'est pas écrit en vers et si, à rétablir le rythme ancien à travers tant d'expédients, on ne court pas le risque de donner pour le poëme de l'an 1000 avant le Christ,

un poëme de l'an 1877 après le Christ. Remarquons d'ailleurs que ces quatre malheureuses lignes, que l'on condamne à être vers, quoiqu'elles en aient, n'ont point contre elles le témoignage de celles qui précèdent combiné avec le témoignage de celles qui suivent : ces dernières seules sont métriques, les autres le sont si peu que M. Geldner lui-même n'a pas essayé de les réduire en vers; il faut remonter de sept membres de phrase pour retrouver une série octosyllabique.

Le lecteur peut refaire cette expérience sur le livre de M. Geldner en ouvrant au hasard. Il est naturel, en effet, que M. Geldner, partant de cette idée que les derniers rédacteurs de l'Avesta ont remanié les textes, interpolant des passages, ajoutant des mots et en retranchant, use largement en sens inverse des mêmes procédés. Mais je crois que ces remaniements, s'ils ont eu lieu, n'ont pas pu porter à l'intérieur de morceaux métriques. Un fait certain, en effet, c'est que les derniers rédacteurs de l'Avesta avaient, surtout en ce qui touche le nouvel Avesta, une connaissance parfaite de la langue zende et des textes qu'ils arrangeaient : ce fait ressort avec évidence de la traduction pehlvie qui fut faite plus tard, à un époque où la tradition devait être plus affaiblie, et qui cependant est si fidèle pour toute cette partie de l'Avesta. Il est vrai que M. Geldner appartient à une école qui, frappée très justement des rapports du Véda avec l'Avesta, voit là la seule source d'interprétation et professe pour la tradition un mépris parfait [1]. Mais il semble qu'en général les membres de cette école ont condamné l'accusé sans l'entendre; et, quant à ceux qui l'ont écouté, ils sont d'accord à reconnaître qu'il parlait de choses qu'il savait. Il devient, dès lors, bien difficile d'admettre que les derniers rédacteurs n'aient pas reconnu le rythme, et un rythme si simple, si rythme il y avait; il devient vraisemblable que le rythme n'était qu'une tendance et que les morceaux non rythmés, que M. Geldner tient pour interpolés ou pour déformés, faisaient partie du texte primitif.

Cette tendance au rythme octosyllabique résultait d'ailleurs assez naturellement de la structure de la phrase zende : la phrase est très simple, plus encore peut-être que la phrase védique, et marche naturellement par petits groupes de trois mots : verbe,

1. Voir plus bas l'article VII.

sujet, régime; ces trois mots qui donnent en moyenne la valeur de six à sept syllabes, toutes les fois que la phrase prendra un ton poétique et que, par suite, la tendance rythmique paraîtra, fourniront toujours très aisément, avec les particules et les prépositions, le moule simple de la poésie narrative, l'octosyllabe, sans que d'ailleurs l'écrivain mette aucune obstination à faire, à tout prix, des lignes égales. Voici un exemple emprunté à un texte si favorable à la théorie métrique que le maître de M. Geldner l'a lui-même choisi comme exemple et l'a restitué dans la forme poétique primitive; c'est un exemple destiné, dans la pensée de l'auteur, à montrer comment le mètre permet de corriger le texte et de rétablir le sens dénaturé par les derniers rédacteurs, et qui cependant, en dernière analyse, est, je crois, la condamnation même de la critique du texte par le mètre. L'Avesta, racontant que Yima vient d'agrandir d'un tiers la surface de la terre et que les animaux s'y produisent en aussi grand nombre qu'il le désire, dit:

1. âaṭ Yimô imãm zãm frashâvayaṭ
2. aêva thrishva ahmâṭ maçyêhîm
3. yatha para ahmâṭ aç;
4. tem ithra fracareñti
5. paçvaçca çtaorâca mashyâca
6. hvãm anu ishtîm zaoshemca
7. yatha kathaca hê zaoshô (*Vend.* II, 11; ed. West.)

«Alors Yima élargit la terre, d'un tiers plus grande qu'elle n'était d'abord : alors viennent à lui bestiaux, troupeaux et hommes, à son gré et désir, en aussi grand nombre qu'il voulait». Les membres 1, 2, 3, 4, suivis de vers, le deviendront à leur tour si l'on supprime *imãm,* si l'on fait passer *maçyêhîm* avant *ahmâṭ,* et si arrêtant la phrase avant *aç,* on joint *aç* à *tem :*

âeva thrishva maçyêhîm
ahmâṭ yatha para ahmâṭ
açtem ithra fracareñti . . . . .

ce dernier membre signifiera : «alors vont à l'étable». La correction est certainement ingénieuse et séduisante : je n'objecterai pas la traduction pehlvie qui fait de *aç* un verbe : «plus grande que n'était auparavant» : on répondrait que la traduction pehlvie n'a pas d'autorité; je n'objecterai pas que cette

phrase *ahmâṭ yatha para ahmâṭ* semble incomplète et que le sens réclame le verbe *être* : on invoquerait les libertés du langage poétique; je ne dirai pas non plus que l'étable, quoique la bienvenue à un certain point de vue, puisqu'il s'agit de troupeaux, n'est pourtant pas ce qu'on attend ici, car il s'agit de peupler la terre, de la remplir, et non de mener les animaux et les hommes à l'étable, et qu'un *tem,* se rapportant à Yima, est beaucoup plus naturel et est en parfait rapport avec le *hê* de la suite (viennent *à lui,* en aussi grand nombre qu'*il* voulait); je ferai seulement observer que l'expression *yatha para ahmâṭ aç* (quam ante hoc *erat*) est une expression consacrée, qui se retrouve ailleurs, sans combinaison possible avec un *tem* suivant (*Vend.,* IX, 40, ed. West.); de sorte que le sens et la critique du texte sont d'accord avec la tradition pour assurer l'authenticité du passage.

L'on voit par cet exemple que même au milieu de séries toutes métriques, c'est-à-dire dans le cas où il y a le plus de chance que les interruptions du mètre soient dues à une altération du texte, l'étude directe du texte prouve que cette interruption est primitive. C'est un des torts de M. Geldner de n'avoir pas tenu assez compte du fond même du texte et des nécessités de la langue, pour s'en tenir à la forme seule et à la numération des syllabes. Il lui arrive ainsi plus d'une fois de modifier le texte d'une façon contraire à la langue, pour obtenir un ou deux octosyllabes au milieu d'un morceau écrit en prose, ou que du moins il ne revendique pas pour le mètre. Par exemple, il a besoin de réduire *asha* à une syllabe; il suppose qu'au lieu de *asha,* saint, il faut lire *ash,* beaucoup; soit! quoiqu'on ne comprenne pas trop pourquoi les derniers rédacteurs qui connaissent parfaitement *ash* l'ont confondu avec *asha;* mais l'on devient beaucoup plus sceptique quand l'on voit alors *ash* supplanter *asha* dans des composés où l'usage de la langue interdit la présence de *ash,* c'est-à-dire en combinaison avec des mots de sens neutre; je comprends un mot comme *ash-hvarenah* « qui a beaucoup de gloire », je comprends moins un mot comme *ash-manah,* « qui a beaucoup de *manah,* d'esprit » (au sens philosophique du mot); et quand je vois que le texte porte *asha-manah* « a l'esprit saint », expression tout à fait conforme au génie et aux habitudes de la langue, et que *ash-manah* n'est qu'une correction de texte destinée à créer deux pauvres octosyllabes

d'ailleurs parfaitement isolés dans le contexte, je me dis que ce n'est point la peine, assurément, de faire violence à la langue pour si peu; pour la même raison, *asha* reprendra sa place dans *ash-pâtem,* et même dans *ash-hunarem,* où *ash* serait grammaticalement possible, mais où le profit d'une révolte contre le texte n'est vraiment pas assez tentant (p. 40).

Nous n'avons pas besoin de faire observer toute l'étendue de l'arbitraire où la méthode suivie par l'auteur doit nécessairement l'entraîner, et la facilité par trop grande avec laquelle la licence des dédoublements de longues ou des contractions permet de rétablir le rythme. Si dans le même vers *îm* peut être soit *îm,* soit *i-yam,* si dans le même vers *ãm* peut être *ãm* ou *a-ãm,* la tâche est trop facile pour être bien sûre. M. Geldner répondra, il est vrai, qu'il en est de même dans la métrique des Védas, qu'il n'est aucune des licences supposées dans la métrique zende, qui ne soit certaine dans la métrique védique et que là aussi on rencontre à chaque ligne ces contradictions de la scansion. Seulement, une différence essentielle qu'il ne faut pas perdre de vue, c'est que dans les Védas nous savons d'avance de la tradition que nous avons affaire à des vers, et nous en connaissons le mètre d'avance; par suite, quand la lecture ordinaire des mots ne donne pas le mètre annoncé, nous sommes *forcés* de supposer une lecture différente : en zend, au contraire, c'est nous qui supposons des lectures différentes pour établir que nous avons affaire à des vers. Dans le Véda, l'hypothèse est nécessitée par un fait certain reconnu, et qu'il s'agit d'expliquer; dans l'Avesta, l'hypothèse est provoquée par le désir d'établir un fait nouveau, incertain et mal défini. Cela ne prouve pas sans doute que l'hypothèse soit fausse en elle-même, mais cela prouve du moins qu'il est très difficile de l'établir scientifiquement et d'arriver à une certitude. Autre différence tout à l'avantage des Védas : c'est que l'arbitraire des lectures, déjà légitimé en soi par la certitude qu'il y a un mètre, et tel mètre déterminé, est encore resserré dans des limites assez étroites par le rôle de la quantité dans le vers. Toutes les fois que les libertés de lecture portent sur la partie du vers qui est soumise aux lois de quantité, la lecture peut être établie avec une certitude presque absolue. En zend, au contraire, nous n'avons qu'une donnée, le nombre des syllabes : dès lors, à l'arbitraire du point de départ, s'ajoute l'impossibilité d'une véri-

fication. La certitude scientifique est en raison directe du nombre des conditions à satisfaire, parce qu'alors chacun des éléments de la solution se contrôle mutuellement : plus elle a d'entraves, plus la science est précise et puissante : la tendance de l'école de M. Geldner est, au contraire, de lui donner la liberté absolue : c'est lui rendre un méchant service, car c'est lui enlever tout moyen de se contrôler elle-même, et de prouver sa légitimité. Si M. Geldner veut arriver, non à prouver une thèse, mais à trouver la réalité des faits, il doit faire entrer en ligne de compte des éléments qu'il néglige, en partie intentionnellement : il doit accepter le texte traditionnel comme étant, jusqu'à preuve du contraire, la reproduction fidèle des éléments primitifs : or, la question étudiée historiquement donne tout lieu de croire qu'en général il en est ainsi. Il doit s'interdire toute modification du texte contraire aux habitudes de la langue, ce qu'il n'a pas toujours fait; il se peut qu'alors le résultat soit tout différent de celui qu'il veut établir, et qu'au lieu de morceaux de poésie, on ait seulement de la prose poétique : les résultats obtenus seront moins brillants, mais on s'en consolera aisément, si par hasard l'on arrive ainsi plus près de la vérité.

Cela ne veut pas dire, bien entendu, que la métrique, ou, pour parler plus exactement, que l'étude des tendances rythmiques ne puisse donner çà et là d'utiles renseignements pour la critique du texte. En réalité, ces renseignements seront surtout des confirmations, et leur certitude sera d'autant plus grande que l'on sera arrivé d'autre part, et par d'autres indices, à des conclusions concordantes. Si l'on passe en revue les corrections de texte proposées par M. Geldner, on verra que toutes celles qui s'imposent avec un caractère de vraisemblance ou d'évidence, sont déjà suggérées d'elles-mêmes, soit par la grammaire, soit par les variantes des manuscrits ou des passages parallèles. Au contraire, aucune de celles où M. Geldner n'invoque que la métrique, n'offre ce caractère d'évidence.

Pour nous résumer, nous croyons que le point de départ de M. Geldner, à savoir qu'il y a dans le nouvel Avesta un système de mètre défini, qui peut servir par suite à rétablir le texte primitif, et à distinguer dans la rédaction l'œuvre de mains différentes, nous croyons que ce point de départ manque de certitude, et nous posons cette question préliminaire : n'est-il pas possible que les morceaux dits métriques ne soient qu'une prose

poétique, assez analogue à la prose de Saadi en Perse, d'Ossian en Angleterre?

Cette réserve de principe une fois posée, nous n'avons plus que des éloges à donner aux rares qualités déployées par M. Geldner dans ce travail. Nous ne nous contenterons pas d'admirer sa rare habileté à manier les lois qu'il établit, puisque nous croyons que cette habileté repose sur un principe incertain : certainement, personne en Europe ni à Bombay ne tourne le vers zend comme M. Geldner et l'on peut craindre qu'il ne soit plus habile versificateur que les premiers auteurs de l'Avesta. Mais dans ces mille observations répandues dans son travail, il y a beaucoup de choses à prendre, et il y a plaisir à suivre un esprit vigoureux, précis dans son genre, toujours ingénieux, et qui mériterait d'avoir raison. Beaucoup de ses explications nouvelles sont bien séduisantes : il en est quelques-unes que nous n'osons trop louer, ayant eu le plaisir de nous rencontrer d'avance avec l'auteur (a-frâtat-kushîs; hvîti; *Haurvatât et Ameretât,* p. 13, n. 6; p. 22, n. 2; 1875); mais il y en a d'autres où nous sommes plus à l'aise : signalons, entre autres, le mot *havañt* qui disparaît définitivement du lexique zend pour se rejoindre en suffixe au substantif *barezish* (sscrit. *barhishvañt*). Parfois les étymologies de l'auteur sont si ingénieuses qu'on est peiné d'être forcé de les repousser ou du moins de les ajourner : le *hvaêtvadathô,* le mariage entre parents, devient par la simple application d'une loi d'écriture, *hvâetu-vadatha,* c'est-à-dire que le mot signifierait étymologiquement la chose qu'il désigne en fait : mais, si tentante que soit l'étymologie pour un sanscritiste, comme *vad* existe en zend, et que par suite, s'il était là, la tradition qui connaissait le sens du mot entier n'avait aucune raison de le méconnaître, la forme pehlvie du mot *hvaêtûk-daçîh,* [illegible], nous prouvera que le mot doit se diviser comme le divisent les manuscrits, en *hvaêtva-datha :* ceci rend très douteuse l'étymologie de M. Geldner, qui a d'ailleurs l'inconvénient d'être trop logique et trop conforme au sens : les mots sont rarement des définitions [1].

1. Encore quelques menus reproches : M. Geldner est si pénétré de l'esprit védique qu'il fait l'Avesta plus védique que les Védas mêmes. *Gaosh drafsha* « bannière de cuir » devient « goutte de lait » parce que dans le Véda *gaus* « vache », peut signifier « lait » et que *drapsa* signifie « goutte ». Mais ce n'est le cas en zend pour l'un ni pour l'autre; je doute d'ailleurs que la langue

Nous ne nous sommes si longuement étendu sur un livre, dont nous ne pouvons aucunement accepter les conclusions, que parce que nous avons cru y reconnaître des qualités scientifiques du premier ordre. Pour que M. Geldner produise une œuvre qui ne fasse pas seulement honneur à son talent, mais fasse avancer la science d'une façon sûre, il n'a qu'à se débarrasser d'une théorie préconçue et du joug d'un préjugé. Qu'il envisage les idées iraniennes dans toute l'étendue de leur développement et non pas seulement dans leurs origines : les recherches d'origine ne peuvent être fructueuses que combinées avec la connaissance exacte des faits présents, et venant après elle. En un mot, qu'il étudie la tradition, et avec la vue plus large et l'intuition plus sûre que donne le commerce des Védas, quand on sait s'en servir à l'heure et à la place voulue, il ne tardera pas à se mettre au premier rang dans l'école éclectique de l'avenir.

V. — Essays on the sacred language, writings, and religion of the Parsis, by Martin Haug, second edition, edited by E. West. London, Trübner and Co. 1878. (*Revue Critique,* 1879, 9 Août.)

Cette seconde édition des *Essais* de Haug *sur la langue sacrée, la littérature et la religion des Parsis,* diffère considérablement de la première et par les additions et par les suppressions : elle a gagné aux unes et aux autres.

Doué de qualités scientifiques du premier ordre, il manquait à Haug le sang-froid intellectuel : fécond en combinaisons, en rapprochements souvent heureux, mais incapable d'en apprécier lui-même la valeur définitive; travailleur infatigable, d'une érudition très étendue et toujours en progrès, mais ne la dominant pas et toujours prêt à tout expliquer par les dernières acquisitions de son érudition : faisant du zend un dialecte sans-

védique eût jamais dit *gos drapsa* pour une goutte de lait; ce n'est pas dans des cas de ce genre qu'elle emploie *gaus* au sens de lait; elle eût pris le terme propre. Pour le besoin du vers, M. Geldner lit *gaosh darefshô* en invoquant l'édition de Bombay : il oublie que cette édition est écrite en caractère guzrati, et que dans cette écriture, *dra* s'écrit aussi bien, et même plus volontiers, *dara* que *dra*. De là des variantes apparentes qui n'en sont

crit et de l'Avesta un feuillet détaché des Védas, quand il étudiait les Védas; ramenant tout à la tradition, quand il eut fait connaissance avec les prêtres Parsis. Dans de telles circonstances, il semblerait qu'il dût rester peu de chose de son œuvre scientifique : il n'en est rien, et il est une branche de la science qu'il a renouvelée et où il garde une supériorité incontestable, l'étude du pehlvi. Le premier il songea à éclairer le pehlvi des manuscrits par le pehlvi des inscriptions, et par là il fixa la lecture des éléments les plus essentiels de la langue, et si l'on songe à l'immense importance des documents pehlvis pour la connaissance de l'histoire de l'Iran et pour l'intelligence de l'Avesta, on pardonnera aisément à Haug les quelques échappées de fantaisie qu'il a laissées là comme ailleurs, — par exemple, sa théorie de l'origine assyrienne du pehlvi, — et on lui donnera place, dans une histoire définitive de la science, parmi ceux dont l'œuvre, non seulement laisse un progrès réalisé, mais en provoque de nouveaux après elle.

La première édition des *Essais* est antérieure aux véritables découvertes de Haug : ce livre était formé de quatre conférences faites devant les Parsis de Bombay, où Haug exposait ses théories personnelles sur l'origine et la formation de la religion de Zoroastre et jugeait avec une rare sévérité les travaux de ses devanciers. Il avait l'intention de publier une nouvelle édition des *Essais* : une mort prématurée l'a prévenu. Son vœu a été rempli par M. West, le représentant le plus autorisé à l'heure présente des études pehlvies, qui, par la précision, la netteté et le calme tout britannique de sa méthode, offre un contraste frappant avec la manière de Haug dont il a été le

pas : un Parsi, écrivant à M. Bréal, et se représentant sans doute le mot écrit en guzrati, le gratifiait régulièrement d'un *a* intercalaire : Baréal. On ne pourrait tirer de conséquence de cette transcription que pour le système d'écriture du guzrati, et non pour la prononciation réelle du nom en question.

La phonétique de M. Geldner est aussi parfois trop hardie, du moins pour les habitudes timides de ce côté-ci du Rhin. Il m'est absolument impossible de comprendre comment la racine *vart*, pehlvi *vart-îtan*, persan *gard-îdan*, devient *urviç; urviç* suppose un primitif *vriç*, mais de *vriç* à *vart* je ne vois pas comment l'on peut passer, et l'identité de sens « tourner » ne suffit pas pour combler l'abîme, pour changer *a* en *i*, *t* en *ç* et pour renverser l'ordre du mot, c'est-à-dire pour établir au moins deux lois phonétiques nouvelles sans exemple. Si *urviç vriç* a absolument besoin d'une étymologie, il le trouvera plutôt, comme le propose M. Spiegel, dans le grec ἕλιξ-ἑλίσσω que dans le sanscrit *vart*.

collaborateur et l'ami, et pour lequel il a toujours marqué l'estime la plus sincère et la plus profonde.

Le premier *Essai* contient l'histoire des études zendes. Les personnalités qui rendaient si pénible la lecture de l'original ont disparu de la seconde édition : une certaine froideur devant certains noms, çà et là quelques expressions légèrement dédaigneuses, sont tout ce qui reste des tempêtes d'autrefois. L'éditeur a poursuivi l'étude des travaux européens jusqu'à l'époque où il écrivait (1878) et il a ajouté un chapitre riche en détails inédits et intéressants sur les études zoroastriennes chez les Parsis (p. 54—63); il les suit des origines à nos jours et nous fait assister aux renaissances successives de l'érudition parsie, avec Nériosengh et les traductions sanscrites du XIVe siècle, avec Jamasp le Wilayatî au siècle dernier, et de nos jours avec la jeune école de Bombay [1].

1. Signalons ici quelques inexactitudes et quelques points douteux : Tychsen (p. 24), loin de s'être joint à Meiners pour attaquer l'authenticité de l'Avesta, en a été, au contraire, un des défenseurs les plus convaincus et les plus intelligents (Fateor me lectis ipsis libris, ad quos tam sine studio accesseram, ut potius recentioris aevi vestigia attente quaererem, expensis praeterea adversariorum argumentis, non potuisse non eorum antiquitatem agnoscere. Sunt enim in his libris, qui zendico sermone scripti sunt, manifesta remotae antiquitatis vestigia, nihil quod non isti hominum aetati conveniat, aut quod ab homine in ista mundi infantia philosophante sit alienum . . . Comment. Societ. Reg. Scient. Gottingensis, XI, 122, et XII, 3). — Le *rab-mag* de Jérémie n'est point le chef des Mages (p. 4), il n'y avait point alors de mages à Babylone, c'est « le chef de la flotte » (Halévy). — *Hara* n'est point le sémitique *har* (5, n. 1); si *hara berezaiti* est le nom d'une montagne, rien ne prouve que *hara* signifie « une montagne », et l'expression synonyme *haraiti bareza* prouve, au contraire, l'indépendance de *hara* et de *har* et pour le sens et pour la forme. — P. 28, on lit avec étonnement que Burnouf, en tout ce qui touche l'origine et le développement de la religion de Zoroastre, n'en savait guère plus qu'Anquetil : en fait, bien que Burnouf ait peu écrit sur ce sujet, on sent, à chaque page, qu'il voyait bien au delà de la parenté des mots, et qu'il comprenait celle des choses aussi profondément et avec plus de netteté que ne l'ont fait ses successeurs; relire ses études sur Haoma, ses découvertes sur Yama-Yima, Trita-Thraêtaona-Ferîdûn : Burnouf a créé la mythologie de l'Avesta comme il en a créé la philologie. — P. 55 : si Nériosengh est réellement le premier qui ait écrit des traductions sanscrites, il doit remonter au moins à la fin du XIVe siècle, le plus ancien colophon de traduction sanscrite publié jusqu'ici étant de 1410 (colophon de la traduction sanscrite de l'Ardâ Vîrâf; Ardâ Vîrâf, éd. Haug, p. 10). On aurait désiré quelques détails sur les traductions guzraties, dont l'usage remonte assez haut : celles des Nyâyish,

Le second *Essai* porte sur les langues des livres parsis, Zend, Pehlvi, Parsi. L'éditeur a supprimé l'esquisse de grammaire zende qui se trouvait dans l'édition originale, et a ajouté un long chapitre destiné à faire connaître ce qui reste de la littérature pehlvie (pp. 93—115), et qui est une des additions les plus précieuses de la nouvelle édition. La lecture de ce chapitre sera une révélation pour beaucoup. L'on ne se doute pas, en général, de l'étendue et de l'importance de cette littérature, et l'on se croit quitte avec elle quand on a cité la traduction de l'Avesta et le Bundehesh. C'est Haug surtout qui en a fait ressortir toute la valeur, et, par une étrangeté de sa carrière, c'est lui qui se trouve, en somme, avoir le mieux mérité de cette littérature à laquelle, dans la première partie de sa carrière, il contestait toute valeur et toute autorité. M. West, portant, dans la voie ouverte par Haug, des qualités qui manquaient à l'initiateur, continue son œuvre avec une précision qui ne laisse point prise à la critique, et avec une connaissance des faits acquise sur place et que nul autre Européen ne peut posséder au même degré. Il était seul en état de dresser le catalogue raisonné de la littérature pehlvie, et ces quelques pages sont le service le plus important rendu à la connaissance du pehlvi depuis l'*Essay on the Pahlavi language*. Il fait connaître le contenu et l'étendue d'une foule de traités, quelques-uns de haute importance, et dont certains n'étaient pas même connus de nom en Europe[1]. Nous signalons ceux dont la publication serait le plus utile : le *Nîrangistân*, traité de liturgie, contenant de nombreuses citations de textes zends perdus[2]; le *Shikan Gumânî*, curieux ouvrage de polémique et de théologie qui semble appartenir au groupe de l'*Ulemâi Islâm*, du *Dâdâr i Dâdukht*, de l'*Abalish;* le *Dâdistâni dînîk*, ouvrage de casuistique dont les décisions sont souvent contraires aux usages réformés des Parsis modernes qui ont jugé à propos d'en contester l'autorité[3];

Nîrang etc., ont été faites, sur les traductions de Nériosengh et d'Ormuzdiâr, par le destour Astin Kaka, il y a trois siècles (Anquetil, *Avesta*, I, II, p. XXII). Est-ce de la même source que vient la traduction en vieux guzrati de l'Ardâ Vîrâf citée par Haug, p. XI?

1. On n'avait que la liste très incomplète de titres en tête de la grammaire pehlvie de Peshotun.

2. Haug en a donné quelques extraits dans le *Old Zand-Pahlavi glossary*.

3. Cf. *A bill to define and amend the law relating to succession etc. among Parsis*. Bombay, 1864, p. 48.

le *Shâh Nâmak pehlvi,* recueil de traditions sur les anciens rois de la Perse, dont l'étude jetterait du jour sur les sources de Firdousi (le plus ancien manuscrit n'est postérieur que de deux siècles à Firdousi); le *Shâyaçt lâ Shâyaçt* ou *Rivâet pehlvi,* qui dérive probablement des mêmes sources que les gloses du Vendidad. Nous apprenons avec plaisir que M. West doit publier la traduction du *Shâyast lâ Shâyast* et du *Dâdistân* dans la collection anglaise des Livres sacrés de l'Orient[1]. Depuis la publication des *Essais,* une excellente traduction de l'*Ardshîr Nâmak*[2], malheureusement sans le texte, vient d'être publiée par M. Nöldeke; le texte parsi de l'Aogemaidê vient d'être publié par M. Geiger[3], mais l'original pehlvi (cf. Jamaspji, *Dictionnaire pehlvi,* p. XXXIX) est encore inédit. Une nouvelle source vient enfin de s'ouvrir par la découverte si inattendue des papyrus pehlvis du Fayoum, qui sont les manuscrits pehlvis les plus anciens connus jusqu'ici, car ils remontent sans doute à l'occupation de l'Egypte par les Sassanides, et qui nous fourniront peut-être des données directes sur des ordres de faits jusqu'ici sans documents, sur la vie civile, domestique, administrative des Zoroastriens sassanides.

Le troisième *Essai* (119—267) est un résumé de l'Avesta avec de nombreuses traductions des Gâthâs, des Yashts et du Vendidad. Il est difficile de porter sur ces traductions un jugement général, car elles remontent à différentes périodes de la carrière de Haug; les unes, entre autres celles des Gâthâs, appartiennent à sa première méthode : M. West a dû les reproduire telles quelles, mais je ne puis croire qu'il leur donne un

Ce qui augmente l'importance du *Dâdistân,* c'est qn'on en connaît l'âge, et cet âge est relativement ancien. Au moment de la publication des *Essays,* le plus ancien manuscrit connu était un manuscrit de Bombay, daté de 1572 (941 de Yezdegerd); j'apprends par une complaisante communication de M. West qu'il a depuis reconnu dans un manuscrit appartenant à Westergaard l'original de celui de Bombay : or, le manuscrit porte la date de 250 de Yezdegerd (881 de notre ère).

1. Le même livre contiendra une traduction du Bundehesh qui pourra compter comme nouvelle édition; le Bundehesh, tel que nous le possédons, n'est qu'un abrégé d'un ouvrage plus ancien, récemment découvert en Perse, et trois fois plus étendu; M. West a obtenu copie d'une partie du texte inédit dont il donnera la traduction. (La traduction du Shâyast-lâ-Shâyast et du Bundehesh a paru depuis; voir l'article VIII.)

2. Voir l'article X.

3. Voir l'article IX.

assentiment sans réserve. La grande cause d'erreur, c'est que Haug va au-delà du texte littéral et y cherche *à priori* tantôt un symbolisme à la Creuzer, tantôt des documents historiques dans toute la force du terme [1].

Mais si ces traductions sont un guide trompeur pour le public, le spécialiste devra toujours les consulter, car, au milieu des plus grands écarts, il trouvera des rapprochements auxquels il n'avait pas songé et souvent justes. Les traductions du Vendidad sont très supérieures à celles du Yaçna : les textes prêtaient moins à ces écarts, malgré la préoccupation que Haug y a portée, celle de retrouver dans le texte même trois couches successives de date différente, un texte primitif ou Avesta, un texte explicatif ou zend [2], et un pâzend ou commentaire au zend.

1. Ainsi, *Géush urva,* « l'âme du Taureau », tuée par Ahriman et gémissant à Ormazd (Bundehesh, IV) devient l'âme universelle de la Terre, déchirée par le soc de la charrue (p. 148); l'épouse au *corps chéri* (berekhdha kehrpa), désirée par Zoroastre, devient la Bactriane; les Gâthâs deviennent l'œuvre personnelle de Zoroastre, parce que Zoroastre y est présenté parlant à la première personne. L'Avesta se trouve donner des citations textuelles de l'Atharva Veda : par exemple, il est dit dans le Yasht IX que Haoma renversa Kereçâni qui disait : nôiṭ mê apãm âthrava aiwishtish veredhyê daṅhava carâṭ : « que nul Âthrava n'aille désormais porter ses enseignements à travers le pays » : cela devient : « no âthrava's repetition of the *apãm aiwishtis* (approach of the waters) shall be tolerated in my empire, to make it prosper », car *apãm . . . aiwishtish* est *évidemment* le nom de l'Atharva Véda, qui commence dans *certains* manuscrits par le mantra : Shan no *devîrbhishṭaya âpo* bharanti vîtaye (p. 182).

2. C'est Haug qui a le mérite d'avoir établi définitivement le sens des mots Avesta et Zend. *Avesta* est le texte sacré, *Zend* le commentaire, et au lieu de dire Zend Avesta, on doit dire, en réalité, Avesta et Zend. Le mot *zend,* originairement, ne désigne pas une langue, et, en tout cas, ne devrait désigner que la langue du commentaire, le pehlvi. En fait, il ne désigne même pas le commentaire pehlvi que nous possédons, car ce commentaire cite comme révélés l'Avesta et le Zend, ce qui serait trop de présomption, même pour un commentateur, surtout pour ceux dont il s'agit et qui sont modestes. Haug conclut que le Zend était écrit dans la même langue que l'Avesta, en ce que nous appelons la langue zende, et c'est pourquoi il veut retrouver le Zend dans l'Avesta. Mais, d'une part, une tradition constante veut que Zoroastre ait été obligé d'expliquer le livre révélé qui était écrit en une langue inintelligible pour les hommes, et ce commentaire fut le Zend, de sorte qu'il faut dire ou bien que l'Avesta même est perdu ou bien que le Zend n'était pas écrit dans la même langue. Mais le fait que le Zend est cité comme révélé dans le commentaire prouve seulement, je crois, l'existence d'un enseignement traditionnel, remontant directement à Ormazd par l'intermédiaire du prophète et de ses disciples

Comment distinguer de l'Avesta le zend ou le pâzend? Tout ce qui explique sera zend : mais c'est là un critérium bien peu sûr et c'est faire de l'analyse logique au lieu de la critique historique : tout écrivain s'explique lui-même, se complète, se commente; par exemple, cette note p. 235 : « This verse is found only in the Vendîdâd Sâdah, and is probably an addition made by the Zendist, » risquerait à ce compte de se diviser, sous la critique des érudits de l'avenir, en deux textes d'origine différente, la première phrase étant le texte, l'Avesta, écrit par l'auteur, la seconde, une glose, du *zend* ajouté par l'éditeur et fondu plus tard avec le texte.

Le quatrième *Essai* (265—314) décrit la religion de Zoroastre, son origine et son développement. Nous trouvons ici, sous sa forme définitive, la théorie de la révolution religieuse de Zoroastre : le Zoroastrisme serait né d'une réaction contre le Brahmanisme. J'ai essayé ailleurs de montrer que cette théorie, qui a fait grande fortune, ne repose, en dernière analyse, que sur des considérations linguistiques et que le Zoroastrisme et les religions de l'Inde sont deux développements indépendants d'un même fonds commun primitif. Mais si les conclusions historiques de Haug sont douteuses, nombre des rapprochements de détails qu'il a proposés sont ingénieux et resteront, principalement ceux qui portent sur la liturgie comparative, sujet trop négligé jusqu'ici.

Suit un long appendice de 100 pages en petit texte, qui, avec le tableau de la littérature pehlvie, est la partie la plus neuve et la plus précieuse de tout le livre. Il est formé de traductions trouvées dans les papiers de Haug et de notes sur les cérémonies religieuses auxquelles il avait assisté chez les Parsis. Le lecteur comprend, sans qu'il soit besoin d'explication, l'importance de ces notes, le premier témoignage d'un témoin oculaire depuis Anquetil. Les traductions portent sur certaines parties du Vendidad (III, 1—23, 34—35; V, XIX, 10—26,

cet enseignement a abouti à la rédaction du commentaire pehlvi et des livres comme le Bundehesh, et a pu rester oral sans cesser d'être sacré. (On peut songer à le reconnaître dans la *daregha upayana*, invoquée dans le Sîrôza I, 29; Yaçna I, 13 [40] et qui est « la longue tradition, le Génie de l'enseignement : *dîrghâm uparipravṛttim, çixâm adṛçyarûpiṇîm.*) — L'étymologie de Avesta (Âvastâ) donnée p. 121 *(â viçta)* est artificielle; le mot original a été découvert par M. Oppert dans les inscriptions perses : *âbashtâ* « la loi ».

40—49) et sur le commentaire pehlvi du Yaçna, XXVIII, XXX, XXXI, et du Vendidad, I, XVIII, XIX, XX. Ces traductions du pehlvi sont certainement ce qui a été publié jusqu'à présent de plus irréprochable dans cet ordre, et l'on ne saurait recommander de meilleure étude à ceux qui veulent se mettre au courant du style et de la méthode des interprètes parsis[1].

En résumé, les parties anciennes du livre doivent être lues avec prudence; les parties nouvelles ont une valeur scientifique

1. Voici quelques observations de détails que nous prenons la liberté de soumettre au savant éditeur; elles portent sur le Fargard XVIII, p. 365 : §. 7. *kûtînô* paraît F. XIV, 7, comme traduction de *vaêdha;* la glose signifie donc : « *urvara* est soit le Barsom, soit le Vaêdha ». — §. 9, *ashtra mairya* n'est point *the goad and the miscreant,* mais « le *ashtra* pour le compte à rendre » (*mar* = persan شمار, مر), c'est-à-dire l'*açpahê ashtra;* — *âigh ghan garzît* n'est point : *so that he groans,* mais : c'est-à-dire qu'il exerce ses fonctions de *çraoshâvarez : garzîtan* est le terme technique pour la fonction du *çraoshâvarez* qui reçoit la confession du péché et donne, en retour, le nombre de coups de fouet mérités (cf. V, 25 et Patet : pîsh raṭ daçtûr dînî âwâist garzîdan u im né garzîṭ). — § 15, la note 5 doit passer dans le texte. — § 29, *hvatô zavaitê* = *benafshman rapît,* n'est pas « progresses himself », mais « se maudit lui-même » : *rapît* = *âkroçayati* (Yaçna, XI, 1). — § 55, n. 2, le *çraoshôcarana* n'est pas un poids, c'est bien le fouet : les péchés sont évalués d'après le nombre des coups de fouet mérités; le péché le plus léger est le *sî-çrôshôcaranâm,* « le trois-coups de fouet », c'est-à-dire, le péché qui est expié par trois coups de fouet (communication personnelle du destour Jamaspji, confirmée par les traductions indigènes du Patet; cf. VIII, 52); comme un coup de *çraoshô-carana* peut se racheter par six dirhems, il suffit d'une multiplication pour estimer la peine corporelle en valeur de poids; ainsi devient possible la pesée des fautes et des bonnes œuvres dans la balance de Rashn. Les bonnes actions s'évaluent de la même façon; un *karfak si-çrôshôcaranâm* est une bonne action qui rachète trois coups de fouet = 18 dirhems. — § 60, le dév cité est non pas *Khûdak,* « disgrace », mais le dév *Uda* cité dans le Bundehesh (XXVIII, 19; tr. West), celui qui frappe dans le dos le fidèle en prière ou à table, de façon à le faire *derâyiçtan,* rompre le Vâj et commettre le péché du *khôrishn dirâyishn.* — § 98, *tanâfûhr ô bun yahvûnîṭ* ne signifie point : « C'est le commencement d'un péché tanâfûhr », mais « un péché tanâfûhr est enraciné en lui », c'est l'opposé de *tanafûhr barâ khafarûntan* « déraciner un péché tanâfûhr (XIII, 7 [19]) » ; le péché commis fait partie intégrante du pécheur et s'attache à lui, tant qu'il ne l'a pas expié. — § 124, *ît lâ kâr* signifie, non point « it is not her business », mais : (qu'elle se livre à un fidèle ou à un infidèle), « *il n'importe* » : c'est une formule qui revient après l'expression d'une alternative (vâ-vâ; cf. V, 11; XVI, 2). — § 127, le texte porte, non pas *atangîh,* freedom from scarcity, mais *-ash tagî* (manuscrit de Londres) « sa force » (Aspendiârji : qovat). — § 136, *kûshît* n'est point « they should search », il y aurait *kûkhshît;* c'est « il tuera ».

de premier ordre; il faut dire qu'elles font une bonne moitié de l'ouvrage.

VI. — Pahlavi, Gujarâti and English dictionary by Jamaspji Dastur Minocheherji Jamasp Asana, fellow of the University of Bombay. 1877. Agents in London, Trübner and Company. (*Revue Critique,* 1877, 15 septembre.)

I.

Une des grandes difficultés pratiques qui arrêtent dans les recherches sur le pehlvi, c'est l'absence de dictionnaire. Jusqu'ici l'on s'est borné, — et c'était le plus sage, — à dresser, au fur et à mesure de la publication des textes, le lexique des termes qu'ils contiennent. Ainsi ont été formés tour à tour les lexiques du Bundehesh (par M. Justi, 1868), du Pand Nâma d'Âdarbâd Mârâspand (par M. Sheriarji Dadabhoy, Bombay, 1869); de l'Ardâ Vîrâf, du Goshti Fryân et du Hâdhokht Nosk (par M. West, Bombay, 1874), des cent-deux premiers chapitres du Dîn Kard (par Peshotun D. Behramjee Sunjana, Bombay, 1874—1876). Voici enfin un dictionnaire pehlvi en règle dont vient de paraître le premier volume : c'est l'œuvre d'un des prêtres les plus respectés de la communauté zoroastrienne de Bombay, le Destour Jamaspji Minocheherji Jamasp Asana.

Si l'on a dans l'esprit le caractère général de l'écriture pehlvie, la multiplicité de valeurs que présentent la plupart des signes et des combinaisons de signes[1], on comprendra que la confection d'un dictionnaire pehlvi offre une difficulté *sui generis* qui, au premier abord, semble insurmontable : comment ranger les mots de façon à ce que l'étudiant les trouve quand il les cherche? Soit, par exemple, le groupe formé d'*a* répété et du signe *u*, [illegible] groupe qui peut se lire : *âhû* « défaut »; *ahu* « maître », *ahu* « monde », *ashô* « saint », *hân* « autre », *hân* « vieillard », *khân* « hôtel »; sous quelle lettre le lecteur qui rencontre ce groupe dans un texte devra-t-il chercher dans le diction-

1. Voir l'article VII et vol. I, pp. 18-27.

naire? La recherche sera facile dans les lexiques exécutés comme celui du Bundehesh et du Dîn Kard, les éditeurs ayant transcrit en caractères persans ou zends et le texte pehlvi et les mots pehlvis du lexique : si, par exemple, le lecteur trouve le groupe cité plus haut représenté par *khân* dans la transcription persane, il n'aura qu'à chercher dans le lexique à la lettre persane *kh*. Mais la valeur de ce système qui suppose une interprétation préalable du texte est subordonnée à la valeur même de cette interprétation, et, par suite, un dictionnaire composé sur ce plan doit nécessairement, dans l'état actuel de la science, contenir nombre de formes inexactes ou barbares. Ce système est d'ailleurs impossible à suivre dans un dictionnaire proprement dit, qui doit répondre non à tel texte transcrit et interprété, mais à l'ensemble de la langue et à un texte quelconque. En réalité, un dictionnaire pehlvi ne peut être qu'un dictionnaire de *signes* et non un dictionnaire de *mots* : les mots doivent se suivre suivant la forme initiale du signe et non suivant sa valeur : c'est le seul système scientifique et sûr : c'est le système inauguré par M. West dans son excellent glossaire de l'Ardâ Vîrâf, qui est le modèle du genre [1]. C'est le système qu'a adopté M. Jamaspji. L'auteur y est arrivé indépendamment de M. West et par ses propres réflexions (p. CXIV). Cette rencontre lui fait grand honneur et prouve un véritable instinct scientifique.

Ce volume contient les mots commençant par le signe *a* (pp. 1—42), par le groupe *a a* (p. 42—87), et la plus grande partie des mots commençant par le groupe *a a v* (le volume s'arrête au groupe et au mot *a a v v d* (lu : *khahand*). Les mots qui le composent sont empruntés, non-seulement aux textes publiés et connus en Europe, mais aussi à des ouvrages inédits, comme le Dâdistân, le Nîrangistân et les Ravâet Pehlvis dont il donne d'assez fréquentes citations. Ce travail apporte donc à la science des matériaux nouveaux et nombreux, et, à ce titre, M. Jamaspji a tout droit à la reconnaissance des amateurs de pehlvi.

1. Le glossaire contient les mots de l'Ardâ Virâf, du Gôshti Fryân et du Hâdhokht Nosk; ces textes sont transcrits en caractères romains, et un index alphabétique des lectures en caractères romains renvoie aux pages du lexique où ces mots se trouvent sous leur forme pehlvie. Ce lexique est donc tout à la fois et un glossaire du texte et un dictionnaire pehlvi indépendant.

Nous nous permettrons de présenter quelques observations à l'auteur, non sur la méthode qu'il a suivie et qui est la bonne, mais sur la façon dont il l'a appliquée, ou du moins sur un abus de méthode qui l'a conduit à beaucoup de répétitions inutiles et cause parfois au lecteur des déceptions ou des embarras.

M. Jamaspji est parti de ce principe très juste que le dictionnaire ne doit point préjuger de la prononciation des mots et doit laisser intactes toutes les questions de lecture; mais il a cru devoir, par un excès de zèle, donner chaque mot autant de fois qu'il peut avoir de lectures différentes : ceci l'a conduit à créer nombre d'êtres de raison qui n'ont qu'une existence théorique. Reprenons, par exemple, le groupe *aav* dont nous parlions au début de cet article : nous avons dit qu'il peut représenter sept mots différents : *âhû, ashô, khân,* deux mots *ahu,* deux mots *hân;* mais il est évident, étant données les valeurs multiples des signes composants, qu'à côté de ces lectures *réelles,* on peut imaginer une foule de lectures *théoriques;* or, chacune de ces lectures théoriques est donnée séparément comme mot réel, et il est nombre de mots dont la lecture est certaine que l'on rencontre sous cinq ou six déguisements. Soit le mot *âhû,* défaut : nous le rencontrons sous les formes *akhu* (p. 87), *akhô* (p. 88), *âkhô* (p. 90), *âhô* (p. 91); le mot qui répond au zend *hana* « vieillard », paraît dans trois articles distincts et donne trois mots différents, *han, hân* et *ahan* (!); les autres à l'avenant. Ce sont là des richesses stériles. Quand l'on ne fait ainsi que multiplier les lectures d'un même mot, il n'y a encore que demi mal et le lecteur en est quitte pour rayer les formes inutiles; mais souvent ces lectures donnent des mots de sens et de forme absolument différents, et le lecteur ne sait, s'il est en face de mots réels dont l'existence est constatée et établie par les contextes ou en face de créations toutes théoriques. Voici, par exemple, pages 148—149, une suite de six mots:

a-avastâ-yashnân « Those who do not praise the Avestâ »;
ahu-gêtî-dêhêshnân « One who brings evil things into existence »;
ahu-sêtâyashnân « Those who offer insincere prayers »;
hu-satâêshnân « Those who offer sincere prayers »;
zyân-gêtî-dêhêshnân « Those who corrupt the world »;
jashna-gêtî-dêhêshnân « A collection of the creations of the world ».

Sur ces six mots, il y en a trois au moins, le second et les

deux derniers, qui s'écartent pour leur formation de toutes les analogies des idiomes iraniens; or, comme en pehlvi les six mots sont écrits de la même façon, [illegible], le lecteur est amené à penser que trois au moins de ces mots ne sont que des lectures artificielles. Pour l'un, il est vrai, l'avant-dernier, l'auteur renvoie à un texte, le Dîn Kard, mais sans le citer, ce qui met le lecteur dans un grand embarras : car, outre que la lecture en elle-même fait difficulté (l'auteur étant obligé, pour arriver au mot *gêtî*, de donner au signe *a* la valeur de *î*), la place des composants est absolument anti-iranienne; il est impossible d'admettre que *zyân* qui, d'après le sens qu'on donne au mot, fait corps avec *dêhêshn*, en soit séparé par le régime *gêtî*. Les exemples analogues sont malheureusement loin d'être rares, et le lecteur marche de doute en doute: quand, par exemple, il rencontre (p. 146) un même groupe de signes pehlvis, [illegible], donnant d'abord le mot *a-hu-dînî* « a bad religion », puis *a-hu-dêvî* « an evil female spirit », il se demande si c'est le texte qui impose cette seconde lecture ou s'il n'y a là qu'une combinaison alphabétique nouvelle des éléments de *ahudînî*. Page 138, nous rencontrons le mot *dashnê-babâ* « the right door », lecture et interprétation du groupe [illegible], qui ne soulèvent aucun doute; mais il est impossible d'accueillir avec la même confiance *hân-babâ* « second chapter, another door » (p. 139), *ahu babâ* « the owner of a gate » et *a-hu-babâ* (!) « An awkward (!) gate » (p. 137). Il serait aisé de multiplier ces exemples qui prouvent qu'il y aurait danger à employer ce dictionnaire sans de minutieuses précautions; à citer ces formes et à en raisonner sans enquête préalable, on s'exposerait à de graves mécomptes. Nous croyons que M. Jamaspji pourrait aisément parer à ces dangers en supprimant en principe tout ce qui n'est que lecture et sens théorique : que, çà et là, tel groupe soit susceptible de deux lectures différentes, la chose n'est pas rare, mais les cas sont limités, et donner tous les mots que l'on peut tirer d'un groupe de signes, c'est créer une langue artificielle qui se superpose à la langue réelle et la voile.

Un défaut contraire, mais moins grave, c'est la réunion fréquente en un seul article de mots différents d'origine et de sens. Je ne parlerai point des exemples comme celui de *ahu-gêtî-dêhêshnân* (p. 149) où, au sens de « One who brings evil things into existence », succède le sens tout contraire « the

Creator of the world »; nous ne croyons pas plus au premier sens qu'au second, puisque nous ne croyons pas à l'existence du mot; mais il est clair que, dans la pensée de l'auteur, il y a là deux mots de formation différente, l'un où *ahu* serait le zend *a-hu* « non bien », l'autre où *ahu* est le zend *ahu* « monde». Page 68, *hâsar*, حاسر, est traduit « proportion, measure, a mendicant, a beggar»; est-ce le même mot qui signifie *measure* et *beggar*? Ce *hâsar* « proportion, measure » est évidemment le même que le mot qui suit : *hâsar* « subst. a Farsang, a league, an hour, simile, an example, measure, limit, a port, castle, fortress, a stone, place, going, course; adv. Till, now». Ici encore nous avons évidemment une confusion de mots différents : *Farsang, league, measure, limit,* répondent au nom de mesure zend *hâthra; till, now* répondent à l'adverbe *hathra; simile, an example* sont induits probablement de composés de *hathra;* quant à *fort, castle, fortress, stone* etc., ils représentent l'arabe حصار. Que l'auteur se garde aussi d'une certaine exubérance dans ses définitions : *a-hush* « Immortal, never-dying, indestructible, ever-living, everlasting, residing in paradise, without tyranny, fatigue, painless, healthy, wholesome, senseless, foolish, bereft of consciousness, insensible »; écartons d'ailleurs *senseless, foolish,* etc., qui se rapportent à un autre mot (zend *a-ushi* : « non-intelligence »; notre mot se rapporte à *a-aoshah* « non-mort »).

Abstraction faite de ces défauts, dont les derniers sont véniels, et qui, nous aimons à le croire, disparaîtront dans la suite de l'ouvrage, on ne saurait rendre trop justice à la consciencieuse activité de l'auteur. C'est le premier effort fait pour dresser un catalogue général des formes pehlvies et, comme nous l'avons vu, ce catalogue pèchera non par pauvreté, mais par excès de richesse. C'est une entreprise qui fait grand honneur et à l'initiative de l'auteur et à son érudition, et elle suppose une étendue de lectures telle qu'il s'en rencontre rarement. Un mérite particulier à l'ouvrage, et qui, espérons-nous, paraîtra mieux encore dans la suite, consiste dans les renseignements que l'auteur est en position, mieux que personne, de fournir sur les expressions liturgiques et mythiques; il en a eu peu l'occasion dans ce premier volume : signalons cependant les articles *hâvavân* (p. 166), *hoshang* (p. 118), etc.

Les formes curieuses ne manquent pas dans ce premier volume : citons entre autres la forme *gabrâum* « homme » (p. 26);

c'est le sémitique *gabrâ* allongé de la terminaison *um* du synonyme persan *mard-um* : c'est un exemple intéressant de l'*équivalence* des thèmes persans et sémitiques et une preuve nouvelle que le pehlvi, tel que nous le trouvons dans les textes, n'a jamais été parlé et n'est qu'un système d'écriture [1]. Signalons enfin un cas où M. Jamaspji donne la vérité sur un mot singulièrement traité par les Européens, le mot *apûç*, zend *aputhra*, « gravida, prægnans » ; les savants européens ont confondu *aputhra* « gravida » avec *aputhra* « sans fils » et l'expliquent : « qui n'a pas encore d'enfant, c'est-à-dire dont l'enfant n'est pas encore né, est près de naître! » M. Jamaspji reconnaît dans *a*, non l'*a* privatif, mais une particule signifiant « at, towards, with » (p. 2); cela revient à dire que *a-puthra* est pour **â-puthra*, et signifie « qui est en voie d'avoir un fils » ; explication très-ingénieuse et de toute vraisemblance.

Le dictionnaire est précédé d'une Introduction (texte guzrati, avec traduction anglaise) sur l'origine du pehlvi. Il nous est difficile de discuter les théories qui y sont émises, la méthode de l'auteur étant toute différente de la méthode européenne et son point de départ étant dans la foi. Nous en donnerons quelques exemples : le pehlvi n'est né ni au temps des Sassanides ni même au temps de la domination assyrienne, car il était déjà parlé au temps du roi Gushtasp, sous qui Zoroastre prêcha la loi; il existe des formules en zend et en pehlvi composées par le roi Feridun pour abattre Zohâk (XXXIV) : donc le pehlvi est antérieur à Zoroastre. Les langues sémitiques dérivent des langues aryennes (lisez : du zend), car le premier homme, Gayomart, a chanté des Gâthâs en zend. Constatons d'ailleurs que cette méthode ne met pas toujours l'auteur en contradiction avec les résultats de la science européenne : le roi Tahmurath, dit une légende persane, dompta les *dévs* (les démons) et les força de lui enseigner leurs arts et entre autres l'écriture; or, dit M. Jamaspji, les *dévs* désignent souvent les peuples étrangers, les barbares, les Sémites voisins : il suit de là que l'on a raison d'attribuer aux Sémites l'invention de l'écriture.

M. Jamaspji passe en revue les diverses étymologies données des mots *Pehlvi* et *Uzvâresh* et il donne à son tour une nouvelle explication de l'énigmatique *Uzvâresh* : il l'interprète par le

1. Cf. vol. I, 29.

guzrati *vâresô* « héritage », combiné avec le préfixe *uz* « en haut » ; le *Uzvâresh* serait « le successeur » du zend. Je doute que cette ingénieuse explication soit destinée à mettre fin au débat. Pour notre part, nous adopterions beaucoup plus volontiers celle qu'a donnée M. Derenbourg [1] et qui semble inconnue à M. Jamaspji ; M. Derenbourg, observant que, d'après le témoignage des Parsis, recueilli par M. Haug, le mot *Uzvâresh* désigne la partie sémitique du pehlvi et que dans la lecture des textes pehlvis les Parsis substituent des termes persans aux termes sémitiques (araméens) qu'ils rencontrent, en disant « cela est *huzvaresh* », suppose que le terme *huzvaresh* désignait précisément le caractère étranger des mots remplacés : *huzvaresh* ou, plus exactement, *hozuresh* serait l'araméen *ho soursi* « cela est syriaque [2]. »

Bien que nous ne puissions souscrire à toutes les idées exprimées dans cette Introduction, hâtons-nous d'ajouter que l'esprit théologique qui l'anime n'a rien de ce caractère exclusif et agressif qu'on risque parfois de rencontrer dans des contrées moins lointaines. Le Destour Jamaspji est pénétré d'une sympathie profonde et non dissimulée pour la science européenne, et tout en indiquant avec force, et à très juste droit, les titres de gloire des anciens Destours, qui ont conservé depuis le moyen âge jusqu'à nos jours la tradition de la science zoroastrienne et ont été les premiers maîtres des savants européens, il proclame avec émotion et reconnaissance les services que ceux-ci à leur tour ont rendus à la science et à la religion parsie. « C'est à leurs travaux que nous devons en grande partie de pouvoir écarter les doutes que, çà et là, l'on a jetés sur la sainteté de notre religion. Sans le secours généreux de plusieurs grands États et les admirables travaux des savants d'Europe, nous pouvons être sûrs que le peu que nous savons des littératures zende, pehlvie et pazende n'aurait jamais été connu. N'est-ce point un sujet de profonde reconnaissance que le travail et la dépense dont nous aurions dû nous charger nous-mêmes, des hommes qui professent une autre religion, qui appartiennent à des pays autres que le nôtre, s'en soient chargés avec tant d'ardeur et de libéralité? Quoique, dans cette tâche volontaire,

1. 1877. Voir une nouvelle explication, volume I, 35.

2. Lettre à M. Mohl sur un passage du Kitab-el-Fihrist relatif au pehlvi et au huzvarech, par M. Ch. Ganneau, avec quelques observations sur le même sujet, par M. Derenbourg, p. 19 (Extrait du *Journal asiatique*, 1866).

ces hommes d'initiative aient eu pour objet d'étendre la science et l'expérience de l'humanité, c'est néanmoins notre communauté parsie qui a recueilli le plus de profit de leurs inappréciables recherches. Aussi donc, Destours ou laïques, notre reconnaissance ne s'égarera pas en les remerciant cordialement pour les facilités d'étude qu'ils nous ont données.» (XVII) — Tels sont les sentiments qui animent cet honnête et intelligent clergé Parsi qui ne croit pas ses croyances compromises pour être soumises à l'investigation scientifique, et qui les honore par son amour de la science et sa large tolérance.

II.

Le second volume du grand dictionnaire pehlvi du Destour Jamaspji (Bombay, 1879, pp. XXXII, 169—440) nous conduit jusqu'au groupe *ash*. Nous n'avons qu'à répéter pour ce volume ce que nous disions de son aîné : même richesse, et parfois aussi même excès de richesse, mais c'est là un défaut que la première qualité fait aisément pardonner, et qui d'ailleurs souvent cesse d'en être un, quand les lectures fausses, données comme mots indépendants, se trouvent être des lectures parsies qui ont passé dans les textes et qui, par suite, ont conquis un droit à l'existence. Pour nous, nous avons trouvé, dans cet abondant recueil de formes, l'explication de plus d'un fait qui nous arrêtait dans les textes. Par exemple, l'article *âshnâk, âshnâ* (pp. 426, 429) : « friend; *praise;* manifest » nous explique pourquoi *yaçna* est souvent interprété dans le commentaire pehlvi par *âshnâk* (p. e. *Yaçna,* LXI, 1), et nous donne probablement l'étymologie du mot (אשנאו, p. آشنا; préfixe *â* et racine *khshnâç* ou *khshnu khshnâv*). — La lecture *khashîn* « black colour, sky colour » à côté des lectures *ashgun, ashîn,* nous donne la valeur réelle, le sens et l'étymologie du mot אשגון (p. 241) que le parsi transcrit *asyê* (*Aogemaidê,* 79), que le sanscrit traduit *âkâçavarṇa* « couleur du ciel », et qui traduit le zend *akhshaêna* (*Vend.* XXII, 4 [12]); ceci nous donne : 1° le sens de *akhshaêna,* traduit jusqu'ici par conjecture (comme composé négatif; Justi : nicht mager), et dont le sens réel est « de couleur foncée » ; 2° l'origine du persan *khashîn* خشين, qui n'est que la forme moderne de *akhshaêna;* et peut-être enfin l'étymologie du mot zend lui-même, qui serait contracté de **âkâçaêna.* —

Ces deux exemples suffiront pour montrer l'utilité de l'œuvre du Destour. Quand ce grand travail sera achevé, les pehlvisants auront là un immense matériel où il ne sera peut-être pas toujours aisé de se retrouver tout d'abord, mais où l'on sera toujours sûr de trouver beaucoup.

Nous apprenons malheureusement que l'achèvement de cette publication n'est rien moins qu'assuré. Le troisième volume est sous presse, mais il est à craindre que ce soit le dernier. Les temps ont été durs à Bombay, paraît-il; les souscripteurs du Destour se sont tenus pour dégagés et la souscription du gouvernement anglais est insuffisante pour couvrir les frais. Nous espérons que les compatriotes de M. Jamaspji reviendront à des sentiments meilleurs et plus en accord avec les prescriptions du Vendidad et avec les intérêts de cette belle et grande littérature zoroastrienne dont ils ont le dépôt. Une souscription est un contrat du genre *zaçtamarshtô mithra,* et n'est pas moins sacrée; et il ne serait pas digne de l'intelligente communauté de Bombay de laisser se perdre par sa négligence les trésors que lui ont légués les ancêtres. Or, le travail de leur savant Destour contribuera pour une large part à faire mieux comprendre et, par suite, mieux apprécier, dans toute l'Europe, la parole de Zoroastre et la bonne loi de Mazda ; devant un pareil résultat, faut-il regarder à quelques roupies par an? Que dirait, dans le Garothman, l'âme de Sir Jemshedji Jemjeebhoy?

VII. — Die Pehleviversion des ersten Capitels des Vendidad herausgegeben nebst dem Versuch einer ersten Uebersetzung und Erklärung, von Dr. Wilhelm Geiger. Erlangen, 1877. Verlag von Andreas Deichert. London bei Fr. Thimm. (*Revue Critique,* 1877, 18 Août.)

Il y a vingt-cinq ans environ, en Allemagne, une grande bataille s'engagea, qui dure encore. M. Spiegel venait de faire paraître les premiers volumes de sa traduction du Zend-Avesta. Pour interpréter le texte zend, il s'était principalement servi de la traduction qui en a été faite en langue pehlvie à une époque incertaine, probablement vers la fin de la dynastie sassanide (V^e^ ou VIe siècle de notre ère).

L'œuvre et la méthode furent violemment attaquées, principalement par les orientalistes qui s'étaient surtout occupés des Védas. En réalité, disaient-ils, vous traduisez non l'Avesta, mais une traduction de l'Avesta; pour que votre œuvre nous fasse connaître le sens de l'original zend qui seul nous intéresse, il faut, en premier lieu, que vous ayez compris votre texte, à savoir, la traduction pehlvie; et il faut, en second lieu, que le traducteur pehlvi ait compris son texte, à savoir, l'original zend. Or, d'une part, le pehlvi, de l'aveu universel, est à peu près indéchiffrable; d'autre part, là où il se laisse déchiffrer, ce n'est pas pour faire honneur à l'exactitude du commentaire : la niaiserie à la *Sâyaṇa* y coule à pleins bords. La *tradition* est trahison en Perse comme en Inde, et grime l'Avesta comme elle a grimé les Védas. Il n'y a pas à la suivre en la contrôlant : on ne contrôle pas l'absurde et le non-sens. Est-ce à dire néanmoins que l'Avesta doive rester lettre close, et qu'il n'y ait plus qu'à fermer le texte avec la traduction? Non, certes, pas plus qu'on n'a jeté à l'eau les Védas avec Sâyaṇa. La méthode qui a ouvert les Védas ouvrira l'Avesta : c'est la méthode comparative et étymologique, facilitée, dans le cas présent, par ce fait qu'entre le zend et le sanscrit védique il y a à peine une différence de dialecte : un lexique védique est encore le meilleur des dictionnaires zends[1].

M. Spiegel, avec une rare bonne foi et une modestie parfaite, abandonna son œuvre même aux libres jugements des hommes, mais défendit énergiquement sa méthode. J'ai pu mal l'appliquer, dit-il, mais c'est la seule que l'on doive appliquer : elle ne m'a peut-être pas donné la vérité, mais elle seule peut la donner, parce qu'en dehors d'elle il n'y a place qu'à la fantaisie. La méthode comparative et l'étymologie ne donnent que des possibilités et non des réalités : traduire le zend par le sanscrit et l'Avesta par le Véda sous prétexte que le zend est parent du sanscrit et l'Avesta du Véda, c'est oublier que parenté n'est pas identité, et que la chose qui intéresse l'iranisant, c'est de savoir, non pas en quoi le zend est parent du védique, mais en quoi il est le zend; ce qui m'intéresse dans

1. Voir en particulier un article de M. Benfey dans les annonces de Göttingen, 1852, p. 1953; 1853, p. 57. Les mêmes théories sont professées par M. Roth et son élève M. Geiger (voir article IV); Haug, dans la première partie de sa carrière, repousse absolument la tradition (voir article V).

l'Avesta, ce n'est point le Véda, mais l'Avesta. Or, le védique et le Véda sont absolument impuissants à nous faire connaître le sens particulier qu'ont pris en Perse les éléments communs aux deux systèmes : cela, la tradition seule peut l'enseigner. Tournez et retournez dans tous les sens le sanscrit *sam* et le sanscrit *rabh;* comment, avec toutes les finesses de la linguistique et de l'étymologie, arriverez-vous à en faire sortir les sens du grec συλ-λαμβάνω, si vous n'avez sous la main un dictionnaire grec fait sur les données des Grecs? Comment le sanscrit *ṛtu* « saison » vous fera-t-il jamais deviner que le zend *ratu* signifie « une partie de la journée »? Le sanscrit *deva* « Dieu » que le zend *daêva* signifie « démon »? Le sanscrit peut donner l'étymologie inconnue d'un mot zend dont on connaît le sens; il ne peut donner le sens inconnu d'un mot zend dont on connaît l'étymologie; les Védas peuvent expliquer certaines idées de l'Avesta, ils ne peuvent les faire découvrir. Notre méthode peut nous conduire parfois à des non-sens apparents; mais le non-sens n'est pas preuve certaine d'erreur et il peut suffire d'une notion qui nous manque pour que, sans changer aucun terme de la traduction, celle-ci devienne sur-le-champ lumineuse. Votre méthode au contraire, partant du vide, conduit à un contresens perpétuel : ses résultats sont séduisants, mais de fantaisie : vous créez une religion pleine d'intérêt et qui mériterait d'exister; mais, plus malheureuse que la jument de Roland, elle n'est pas même morte, elle n'a jamais vécu.

Le dialogue pouvait durer longtemps : il dure encore. Les deux écoles, celle de la tradition et celle de l'étymologie, ne se sont guère accordées que sur un point : c'est que les deux méthodes sont incompatibles et portent ceux qui les suivent aux deux antipodes, et, comme l'a observé M. Spiegel, il est telle partie de l'Avesta qui prend un aspect si différent, sous la plume de deux traducteurs d'école différente, qu'un profane serait incapable de soupçonner que c'est le même morceau qu'il vient de lire deux fois. Cependant, depuis quelques années, il semble que les deux écoles tendent à se rapprocher : d'une part, M. Spiegel n'a jamais contesté à la méthode comparative le droit de contrôler au moins les données de la tradition; et d'autre part, deux des représentants les plus distingués de l'école comparative, M. Jolly et M. Hübschmann, ne repoussent point *a priori*, ni en toute occasion, les données de la tradition. Il nous

semble, qu'en effet, l'antinomie que l'on a voulu établir entre les deux méthodes est plus apparente que réelle, et vient de ce que l'on n'a pas assez nettement marqué le champ d'action propre de chacune : en réalité, elles ne doivent pas se combattre, mais se compléter, car elles ne sont pas destinées à nous renseigner sur le même ordre des faits, mais sur deux ordres de faits différents et indépendants. En effet, pour peu qu'une langue et une religion aient eu une longue vie et une longue série de transformations, pour la comprendre et l'expliquer telle qu'elle est à une heure quelconque de son évolution, il est absolument nécessaire de savoir et ce qu'elle est devenue après cette heure et ce qu'elle a été avant. Or, la langue et la religion de l'Avesta ne sont qu'un instant de la parole et de la pensée iraniennes; pour les comprendre en cet instant, deux conditions sont nécessaires; en premier lieu, il faut savoir ce qu'elles sont devenues par la suite : cela, la tradition nous l'enseigne directement, par voie de témoignage; en second lieu, il faut savoir d'où elles sortent : cela, nous ne le savons pas directement, l'Avesta étant le monument le plus ancien de la parole et de la pensée iranienne proprement dites; mais il se trouve que la langue et la religion perdues dont elles dérivent ont laissé un autre représentant dans la langue et la religion védiques, représentant plus fidèle et moins altéré du type perdu dont les deux développements dérivent, le type indo-iranien. Les conditions de la recherche sont donc à peu près les mêmes que si, le latin étant perdu, l'on avait à expliquer la chanson de Roland sans autre secours que le français moderne d'une part et l'italien de l'autre. Parmi les interprètes, les uns diraient que le secret de cette langue est dans le français, puisqu'il en dérive; les autres qu'il est dans l'italien, puisqu'il est resté plus près de la langue mère; et les deux écoles donneraient probablement de leur texte des traductions légèrement discordantes jusqu'au jour où elles s'aviseraient qu'un phénomène s'explique par ce qui précède autant que par ce qui suit, par ce qui suit autant que par ce qui précède. Les Védas sont l'italien, et la tradition est le français moderne.

Védas et tradition ne peuvent donc conduire à des résultats contradictoires si on les interroge chacun sur ce qu'ils savent, les Védas sur le passé le plus ancien des idées avestéennes, la tradition sur son présent. Les deux méthodes sont

également légitimes l'une et l'autre, à leur heure et à leur place. La première heure et la première place doivent revenir naturellement à la tradition, qui, dérivant en droite ligne de l'Avesta, nous fournit des renseignements directs et sûrs : et c'est le mérite de M. Spiegel d'avoir fortement mis en lumière la nécessité absolue de commencer par là, et de demander ce qu'a été le père, non à des collatéraux depuis longtemps séparés, mais au fils, à l'héritier direct. Mais ce témoignage ne sera pas suffisant, car il ne pourra porter que sur la vie de l'homme fait et non sur ses premières années qui seules le forment et l'expliquent : c'est le mérite de l'école comparative d'avoir mis en lumière la nécessité d'étudier ces premières années et de faire appel aux souvenirs du frère. Mais, par sa nature même, ce second interrogatoire, pour être mené avec succès, demande une prudence et des précautions infinies : le Véda n'est point le passé de l'Avesta, comme l'Avesta est le passé de la tradition : comme Véda et Avesta dérivent, non point l'un de l'autre, mais parallèlement d'un même type, diversement altéré dans l'un et dans l'autre, il y a entre eux la distance de deux évolutions, tandis que de l'Avesta à la tradition il n'y en a qu'une. Les Védas, interrogés tout d'abord, ne donneront aucun témoignage valable : car rien ne prouve que les mots et les dieux communs aux deux livres aient conservé le même sens des deux parts : les Védas en général ne pourront point servir à faire découvrir des faits avestéens, mais seulement à les expliquer, une fois établis par la tradition. La première méthode fait connaître les idées iraniennes et la seconde les fait comprendre : celle-là doit donc avoir le premier mot et celle-ci le dernier : elles se complètent, l'une recevant des matériaux de l'autre, pour les lui rendre élaborés et coordonnés, et il est aussi impossible de connaître l'Avesta sans l'une que de le comprendre sans l'autre.

Tout ceci suppose établie la valeur de la tradition, ce qu'une partie de l'école étymologique nie. Mais en fait, avant de la condamner, il serait bon de l'entendre. Il est vrai que l'étude des documents où elle est consignée manque de charme, et que le pehlvi ne brille pas par l'intérêt poétique. Si les docteurs rabbiniques pensaient qu'il est bon de faire une haie autour de la Loi, les docteurs parsis semblent avoir pensé qu'on n'y saurait mettre trop d'épines et de piquants. La seule lecture de

leur alphabet suffirait à mettre en fuite les plus résolus; il n'est guère de signe simple qui n'y soit susceptible de deux ou trois valeurs ou davantage; le signe *a*, par exemple, marque à la fois *a*, *â*, *h*, *kh*; le signe *n* sert encore pour *v*, pour *u*, pour *r*, et occasionnellement pour *l*; le même signe rend souvent la forte et la faible, etc. De plus, les voyelles brèves sont omises, et enfin les signes simples en se liant deux à deux, trois à trois et plus, portent la confusion au carré et au cube; telle combinaison se présente dans dix-huit mots différents avec dix-huit valeurs différentes, et le signe *a*, qui, comme signe simple, a quatre valeurs, étant formé de deux jambages qui peuvent chacun se présenter isolément, peut se transformer encore en *zd*, *dî*, *gî*, *îg* etc.[1]. L'on voit d'ici la clarté qui en résulte; il y a un mot dans l'Ardâ Vîrâf qui est susceptible théoriquement de 648 lectures[2]. En pratique, bien entendu, les difficultés ne sont pas aussi formidables, et avec le secours de la tradition et aussi de l'original zend, — car le terme pehlvi est souvent le dérivé néo-iranien du mot zend qu'il traduit, — l'on peut se tirer d'affaire sans trop de peine, par une de ces séries de cercles vicieux qui constituent toute science bien faite. Mais il reste encore assez de pays inconnus et impénétrables pour tenter le voyageur, ou l'écarter. Joignez à cela l'incertitude ou plutôt l'absence de la grammaire; tantôt la traduction calque le texte mot pour mot, et comme les idiomes néo-iraniens sont sans flexion, les signes de relation qui sont dans le texte ont disparu dans la traduction, et maintes fois c'est au texte à interpréter la traduction. Enfin, comme dans un certain nombre de passages, le commentaire se trompe certainement et grossièrement, on est tenté d'en profiter pour condamner en bloc une littérature qui tient si peu à être comprise. Cependant les choses ne sont plus au même point qu'il y a vingt-cinq ans; les travaux de M. Spiegel et de l'école de Bombay (MM. Haug, E. West, Destur Hoshenji etc.) ont apporté et élaboré nombre de matériaux nouveaux, et il serait bon une fois pour toutes de soumettre à une étude systématique la traduction pehlvie de l'Avesta, quitte à la juger plus tard, et à la condamner, s'il y a lieu, quand on la comprendra.

1. Voir l'appendice mis par M. West à la suite de son glossaire de l'Ardâ Vîrâf, pp. 311 sq. et ces Études vol. I, § 8.

2. Ardâ Vîrâf. 32, 1, note (éd. Haug-West).

Un élève de M. Spiegel, M. Wilhelm Geiger, entreprend cette œuvre; il vient de donner en spécimen la version pehlvie du premier chapitre du Vendidad transcrite en caractères hébraïques, avec traduction et commentaire. Si cette œuvre est menée à bonne fin, M. Geiger aura rendu à la science un signalé service. Il est peut-être regrettable qu'il ait pris comme spécimen le premier chapitre du Vendidad; ce chapitre offre, en effet, et dans le texte et dans la traduction, des difficultés d'un ordre particulier et ne donne pas une juste idée de la moyenne des ressources qu'offre la tradition pour l'explication de l'Avesta. La version ne suit point le texte avec cette servilité qui lui est ordinaire et intercale des gloses dont le sens est aussi obscur que leur rapport avec le texte. Enfin, les nombreux ἅπαξ λεγόμενα du texte sont rendus souvent par d'autres ἅπαξ λεγόμενα dans la version, et quoique le sens général du chapitre soit des plus clairs, l'on peut dire que si dans l'interprétation de l'Avesta la tradition et la méthode comparative ont l'habitude de se combattre et d'arriver à des résultats contradictoires, ici elles s'accordent dans une même impuissance. Aussi M. Geiger a souvent été forcé de présenter ses versions comme très hypothétiques et très douteuses, et parfois d'abandonner la solution. Ce sont en général des passages où, croyons-nous, dans l'état actuel des connaissances, on ne pouvait guère faire davantage, et le critique encore longtemps ne pourra guère, aux points d'interrogation de l'auteur, qu'en ajouter un autre en son propre nom, ce qui ne constitue pas un progrès décisif.

L'auteur, dans une introduction de quelques pages (1—6), expose son objet, ses matériaux et son plan. Il pense qu'avant de former un jugement définitif sur la valeur de la tradition, il convient de l'étudier en elle-même. Il fait connaître les manuscrits sur lesquels il établit son texte et les ressources qu'il possède pour l'interpréter; l'un des plus importants est une version persane interlinéaire contenue dans un manuscrit de Copenhague (K^3 de Westergaard).

Les pages 6—16 contiennent le texte pehlvi. M. Geiger réalise un grand progrès sur l'édition de M. Spiegel en publiant, d'après les notes fournies par M. Spiegel lui-même, toutes les variantes importantes des différents manuscrits. Vient ensuite

(pp. 16—23) une traduction du texte, traduction dont la discussion et le commentaire occupent le reste de la brochure (pp. 23—66). Avant de passer à quelques observations de détail sur cette traduction, nous voudrions dire quelques mots du système de transcription employé par l'auteur. Suivant l'exemple donné par M. Spiegel, il transcrit le pehlvi en caractères hébraïques. Ce choix ne nous semble pas heureux. Une transcription en général doit être un calque aussi fidèle que possible du texte à transcrire : pour le pehlvi, il n'y a de calque fidèle que la reproduction même de l'original; toute transcription, étant forcée de résoudre en ses éléments simples les caractères composés, est, en réalité, une interprétation; il est impossible de reproduire les incertitudes de lecture, il faut résoudre au fur et à mesure toutes les questions, il faut prendre parti à chaque instant. Dès lors, on ne voit pas l'avantage qu'il y a à employer un alphabet sémitique, qu'il soit hébreu ou persan. Toute transcription du pehlvi étant une lecture, il n'y a qu'à transcrire en caractères romains en résolvant toutes les questions au fur et à mesure, quitte à marquer en italique ou à enfermer entre parenthèses les voyelles que l'on supplée. Quant aux consonnes, le lecteur familiarisé avec les particularités de l'alphabet pehlvi remontera aussi aisément de la transcription romaine au texte pehlvi qu'il pourrait le faire de la transcription hébraïque. Pour la même raison, on ne voit pas l'utilité qu'il y a à employer un caractère de transcription unique pour rendre un polyphone pehlvi, quelle que soit sa valeur réelle et quelque certaine qu'en soit la lecture. M. Geiger croit-il que le *r* zend se soit jamais transformé en *n* à l'époque où s'écrivait le pehlvi, pour revenir à *r* en persan? Evidemment non. Dès lors, à quoi bon écrire *kantann* pour l'iranien *kartan*, faire, *gabnâ* pour le sémitique *gabrâ*, homme? Il ne croit non plus que le *l* sémitique se soit changé en *r* et que *malal*, parler, soit devenu *marar*, que *li*, moi, *lak*, toi, soit devenu *ri*, *rak*. Dès lors, à quoi bon rendre gratuitement barbares des textes qui le sont déjà assez d'eux-mêmes et qu'il faut rapprocher autant que possible des formes connues et familières? Il n'y a pas à craindre d'égarer par de fausses lectures et d'induire à des décisions trop hâtives; le lecteur est averti d'avance et saura toujours modifier votre lecture comme il lui plaira, sachant que là où vous lisez *l*, il a le droit de lire *r*. Quelques cas

sans doute peuvent prêter à l'embarras, ceux de *n* lus *r*; mais ces mots sont en nombre restreint et défini[1].

Et d'ailleurs, la nécessité de trancher les questions est si inéluctable, que ni M. Spiegel ni M. Geiger ne songent à rendre par le même signe de transcription le polyphone pehlvi qui marque *n* et *r*. Nous croyons donc que la transcription romaine, qui rend des mots réels et un texte lisible, tout en laissant la possibilité de restituer par la pensée le texte original, est préférable à toute transcription, qui, sans être plus fidèle au point de vue paléographique, est absolument infidèle au point de vue linguistique et offre un texte artificiel et barbare. Cela est surtout nécessaire dans un travail comme le présent qui est, non une *édition*, mais un essai d'*interprétation*, et qui, par suite, doit tout d'abord trancher les questions de lecture. Or, avec la transcription employée, il est impossible de connaître la lecture de l'auteur. Le nom d'Ormazd qu'il transcrit *Anhûma*, le lit-il *Anhûmâ?* ou admet-il la lecture *Auhrmazd*, si bien établie, d'après les inscriptions sassanides, par M. Westergaard, et, d'après le pehlvi des manuscrits, par M. Garrez? Le système de transcription suivi par MM. Haug et West, par exemple, dans l'*Ardâ Vîrâf* et le *Goshti-Fryân*, peut être recommandé comme le modèle à suivre dans la suite du travail.

Quant à la traduction même et au commentaire qui l'explique et la justifie, leur principal mérite est d'être le premier essai systématique d'interprétation, et, dans pareille matière, ce n'est pas un mince mérite. M. Spiegel, il est vrai, avait déjà, dans son commentaire sur l'Avesta, étudié les passages les plus importants de la traduction pehlvie, sur laquelle en somme repose sa traduction, et très souvent M. Geiger ne fait que reprendre et défendre, en l'appuyant de nouveaux développements, l'interprétation de son maître. Mais M. Spiegel n'étudiait le commentaire pehlvi que dans ses rapports avec le texte, tandis que M. Geiger l'étudie pour lui-même et dans toutes ses parties, de sorte qu'il peut justement revendiquer l'honneur de premier traducteur du commentaire pehlvi. Que ses interprétations soient toujours satisfaisantes, on ne saurait le dire, et il n'y a pas à s'en étonner; mais c'est beaucoup d'avoir fait le premier pas et d'avoir fourni à ceux qui viendront après un premier cadre de recherches et une base d'opération.

1. Voir volume I, p. 19 sq.

Voici un certain nombre d'observations et de corrections, portant sur la première partie de la traduction et du commentaire (§§ 2-33).

§ 2. Le zend « azem dadhãm açô râmô-dâitîm *noiṭ kudaṭ shâitîm* » est rendu : « Li yehabûnt çuvâk râmishn dehishnîh *lâ âigh dât yeqoyemûnît âçânîh* ». M. Geiger traduit : « Ich schuf jeglichen Ort als anmuthige Schöpfung, *nicht in der Weise, dass die Anmuth etwas Gegebenes ist :* — J'ai fait de chaque pays une création agréable, sans que cet agrément soit quelque chose de donné », c'est-à-dire, ajoute M. Geiger, que le charme que chaque pays a pour ses habitants, il le possède naturellement et de lui-même, sans venir d'ailleurs. Cette interprétation nous semble bien raffinée, et en elle-même et si on considère le texte pehlvi, qui littéralement ne peut signifier que : « J'ai rendu agréable un pays où il n'y a pas de charme ». Comme M. Geiger l'observe, le zend *kudaṭ* est traduit comme s'il était formé de deux mots parsis *ku dâd;* la traduction pehlvie est donc inexacte; mais cette inexactitude n'est que grammaticale[1] et ne porte pas sur le sens; le sens de *kudaṭ,* tel que l'établit ailleurs la tradition même, est *d'où*[2]*; nôiṭ kudaṭ-shâitîm* signifie, *kudaṭ* devenant indéterminé sous l'action de la négation : « Qui n'a en rien aucun charme ».

« Zakash shapîr madammûnît aigh nîvaktar âçântar âi li yehabûnt : den hält er für schön; d. h. ich machte ihn sehr schön und sehr anmuthig »; il n'y a pas deux phrases, mais une seule, *âi* dépendant de *shapîr madammûnît* : « Ce pays lui paraît beau, comme si je l'avais créé très bon et très agréable ».

§ 4a. *Oic* que M. Geiger identifie à *aojô* est traduit dans la version persane *kân* « fodina ». Il est possible que le traducteur persan ait lu *vic* et reconnu l'*Irân vêj* et le Var du Yima, ou, comme dit le Bundehesh, le *Djem-kân* (Yimi fodina): il aura compris : zak vic râmishnô min khvêshkârîh, « on arrive à ce délicieux Iran vêj par ses bonnes œuvres ».

§ 4b. Fartûm *kâr dînâ* ol çuvâk berihînît : « das erste Werk

[1. Ou plutôt étymologique : les adverbes en *da* sont souvent traduits comme composés de *dâ*; *hadha* (XLV, 17) est *pun ît dahishnîh; adâ* (XXX, 10) est *pun zak dahishn;* cf. la note suivante.]

2. *Kudadhâem* (lire *kudaṭ âem*) vâtô vâiti : *min aigh dehishn* anâ vât vâyêt : « D'où souffle ce vent? » *Dehism* est amené par l'étymologie fausse de *kudaṭ;* le sens propre du mot est rendu par *min âigh.*

war dass er *das Gesetz* für diesen Ort schuf»; *Kâr(i) dînâ* indique, non l'établissement de la loi, mais l'acte conforme à la loi, par excellence, l'acte saint accompli par Ormazd, en opposition au *patyârak,* à la réaction qui suivra d'Ahriman : l'un accompli par Dieu, au début du monde; l'autre, par le démon, une fois le monde créé : de là, la fin de la glose : *zak çuvâk aigh dû barâ yemalalûnît êvak zakê pun bun-deheshn, êvak zakê akher :* «Von den Orten, wenn man «zwei» meint, [wurde] *der eine* [geschaffen] bei der Urschöpfung, der Andere nachher»; il ne s'agit point de deux lieux, mais des deux actions dont le même lieu est l'objet : «Les deux choses que l'on dit à propos de ce lieu, l'une [l'action d'Ormazd] a eu lieu à la création, l'autre [celle d'Ahriman] a eu lieu après». Nous ne croyons donc pas que la glose zende *açô râmôdâitîm noît aojô-râmishtãm paoirîm bitîm* désigne deux pays créés successivement en opposition l'un à l'autre : *açô râmôdâitîm noîṭ aojô râmishtãm* est un équivalent de *açô râmôdâitîm noiṭ kudaṭ-shaitîm,* et, construit avec *paoirîm,* signifie : «J'ai fait que ce pays plaise, quoiqu'il n'eût pas «grand charme, ce fut le premier acte»; *bitîm,* comme l'a déjà observé M. Benfey, se rapporte à ce qui suit : «Le second acte fut une réaction faite par Ahriman, l'être de »mort[1]; ce fut une véritable corruption de mon œuvre».

§ 6. Au zend *airyanem vaêjô yim vaṅhuyâo dâityayâo,* «l'Iran vêj où coule la bonne rivière Dâitya», répond la glose suivante : acash shapîr dâityâ âi aighash lanman (lire danman?) *dâit* zake çuvâk barâ yeatûnît kâr phvan *avaêpaêm* (écrit, ainsi que *dâit,* en caractères zends) vakhdûnt. M. Geiger traduit : «Ueber die schöne Dâiti ist folgendes zu sagen : sie kommt in jenes Land und jene thun ihr Werk ohne Zagen». M. Geiger prend dans la glose le mot *Dâityâ* et le mot qu'il lit *dâit* comme désignant encore le nom du fleuve : tel n'est point l'avis du traducteur persan qui rend *dâityâ* par *dâd,* «loi»; or, le mot que M. Geiger lit *dâit* peut aussi bien se lire *dât (dâd)* et il n'y a point d'exemple à notre connaissance que le nom de la rivière Dâityâ soit rendu par *dâit* ou *dât;* le commentaire voit dans le terme zend une expression abstraite et non matérielle, suivant en cela la tendance ordinaire du parsisme de spiritualiser, partout où une homonymie quelconque en prête l'occasion;

1. Lire *ash-mârava* = *pouru-mahrkô,* et non *mashi-mârava* : voir plus bas, Lexicographie, *mash mâ rava.*

nous traduisons donc : « L'Iranvej est dit « de la bonne Dâitya » (c'est-à-dire de la bonne loi) parce que la loi a cours dans ce pays; dans ce pays on accomplit les œuvres sans hésitation »[1]. Ces œuvres sont celles de la loi et non celles de l'agriculture, comme semble le penser M. Geiger, et comme l'exprime M. Spiegel (sie treiben Ackerbau ohne zu säen); M. Spiegel est conduit à cette traduction par une étymologie hasardée de *avaêpaêm* qu'il analyse comme mot zend en *a-vaêpaêm*, racine *vip* « semer ». La version persane rend *avaêpaêm* par *bê bîm* « sans crainte »; M. Geiger suit avec raison cette traduction, mais il a tort de ramener *avaêpaêm* à la racine *vip* « trembler ». Il y a là abus d'étymologie : *avaêpaêm* est simplement une orthographe *parsie* du persan *bê bîm*, pehlvi *avê-bîm* (*Goshti Fryân* 2, 54) et doit se lire *avaê-paêm : bê* est en effet en parsi *awé* (= **awaê; é* parsi = *aê* primitif); *bîm* dérive d'un primitif **baêm* (zend **baê-man*, racine *bî* « craindre »; cf. *dîm* = *daêman*, *dîn* = *daêna* etc.); quant à l'emploi de *p* pour *b*, le pehlvi en offre probablement un exemple pour le même mot *bîm : pur pîm* « plein de crainte »[2]; enfin l'emploi substantif de l'adjectif avec une préposition *(pun)* trouve son analogue dans le pehlvi *pun râmishntar, pun âçântar* (*Gosht*, ibid.).

§ 9. M. Geiger observe justement que les mots *hapta heñti hâminô mâoñha pañca zayana ashkare* ne font point partie du texte. Les lignes précédentes portent qu'il y a en Iranvej « dix mois d'hiver et deux d'été »; de là cette note dont l'intention est : « Or, l'on sait[3] (*Bundehesh*, ch. XXV) qu'il y a en règle ordinaire sept mois d'été et cinq mois d'hiver ».

§ 16. *Gôrtâk* n'est point la traduction de *gava-gôspendân* qui

1. Ou peut-être « sans reproche, d'une façon irréprochable » : tel semble le sens de *bê-bîm, avê-bîm* : le Pand Nâma d'Adarbâd Mârâspand (éd. Sheriarji Dadabhoy, Bombay, 1869) porte : *avê vinâç* yahvunî aigh avê bîm yahvûnî (p. 72) : « Sois sans faute, c'est-à-dire : sois sans crainte »; « sans crainte » a ici un sens moral et signifie « n'ayant rien à redouter, sans reproche ».

2. *Ardâ Vîrâf*, I, 20. M. West, il est vrai, déclare la lecture et le sens douteux (glossaire, s. *avî-pîm* et *pîm*); mais la concordance de notre texte nous semble de nature à lever le doute. [On rencontre *bîm* rendu par پیم *pîm*, dans la traduction pehlvie du *Yt.* I, 2 (Salemann, p. 32) : le manuscrit XII de l'East India Office Library glose بیم.]

3. *Ashkare* est peut-être, comme le pensait Anquetil, le persan *âshkârâ* « manifestum (est), constat », introduit dans le texte zend.

n'a pas besoin de traduction, mais de *daya;* c'est un mot pehlvi très-fréquent, qui signifie «grains» et répond pour la racine au latin *hordeum; vâçtar* qui suit est une nouvelle traduction : la glose signifie : « Le *kûrak* (?), mouche funeste aux troupeaux et aux *dâit,* c'est-à-dire qu'elle attaque les grains, elle attaque les prairies; il ne faut pas faire paître (?) les troupeaux, elle les ferait périr». Quant à *kûrak,* ne serait-ce point le *karvâk* du Bundehesh (10, 5) dont M. Justi rapproche le chaldéen *karûka,* sauterelle (glossaire au Bundehesh s. v.).

§ 20. *Meredhâmca vîthushâmca* : pehlvi : *amâr dushakamâr âigh amâri ayâbârân* : «Betrügerischen Handel; d. h. den Handel selbst unter Freunden treibt man betrügerisch». Je doute que *dushakamâr* soit une traduction : il modifie *amâr* dont il précise le sens; la traduction de *vîthushâm* est *ayâbârân* : «le compte (c'est-à-dire le mauvais compte) avec les amis». Le commentaire voit donc dans *vîthushâm,* à tort ou à raison, le génitif d'un mot signifiant *ami,* thème *vîthush* (sanscrit *vidvãs?*).

§ 24. Le mot *çuvârak* doit certainement être corrigé en *çûrâk,* comme le fait la version persane; il ne s'agit point de cavaliers comparés à des fourmis; il s'agit des fourmis qui «se rassemblent dans un trou» (traduction d'Anquetil, qui se rapporte au texte de cette glose : *çuvâk çûrâk yeatûnd,* et qu'il a transportée par erreur à la glose *çarda i dekarçapîh* [§ 33], comme le prouve sa transcription où il substitue à *dekarçapîh* le mot *derijikeh* qui est précisément le *dûrckâd* de notre glose).

Le mot que M. Geiger lit *durckâd,* traduit par la version persane *mûr dâna kash* «fourmi qui traîne le blé» (zend *dânô-karsha*), ne doit-il pas se lire *gôrd-kât* «avide de blé», le signe final du premier terme étant la forme de *c* isolé qui est le *dh* zend (cf. *çardak,* § 32), *gôrd* étant la base de *gôrtâk gôrdâk,* et *kâd* le persan *kâd.*

§ 32. *Çarda i dekarçapîh;* la version persane traduit *çarda i mags,* «sorte de mouche»; *çarda* n'est point la traduction de *çraçka,* c'est *dekarçapîh* qui traduit ce mot; la glose se rapporte sans doute à l'adjectif (?) *driwikâ;* ce qui prouve qu'il s'agit, en effet, d'une mouche, c'est le *Vendidad* VII, 4 (makshi-kehrpa . . . akanarem *driwyâo;* cf. *Ardâ Vîrâf* XVII, 12).

Arrêtons ici cet article déjà trop long et terminons en remerciant l'auteur d'avoir entrepris une œuvre à la fois et si ingrate et si utile et en le félicitant de son courage et de sa con-

science; nous souhaitons qu'il publie sans tarder la suite de son travail et qu'il profite de l'occasion pour dresser un lexique zend-pehlvi du Vendidad : la seule juxtaposition des mots zends et des termes pehlvis qui les traduisent *littéralement* sera, croyons-nous, riche en enseignements et pour l'intelligence de la tradition et pour l'étude historique des langues néo-iraniennes.

VIII. — The Sacred Books of the East, vol. V. Pahlavi Texts, translated by E. W. West. Part I. The Bundahish, Bahman Yasht, and Shâyast lâ-Shâyast : Oxford, Clarendon Press, 1880 (*Indian Antiquary,* 1881, Mars).

The principal efforts of Zoroastrian scholarship have been naturally for a long time directed towards the Avesta texts, as embodying the older form of Zoroastrism, and being the main source of its further development. The Pahlavi language was only studied so far as it helped directly to a better intelligence of the Zend books, and the only Pahlavi texts much sought after in Europe were the commentaries on the *Avesta* and the *Bundahish,* which chanced to be translated in the last century by Anquetil Duperron. The bulk of the Pahlavi literature was left to sleep in the dust of libraries, and curtly condemned as modern, worthless, and unreadable. There is still a school of Avesta scholars whose motto might be : *Pahlavi est, non legitur.* It was not until within the last twenty years that the full value of the Pahlavi literature at large began to be recognised, chiefly owing to the exertions of the late Dr. Martin Haug and Dr. West, and it is now so well acknowledged that the able editor of the *Sacred Books of the East* has thought it necessary to give a place, and that not a small one, in the collection, to those records of the later periods of Zoroastrism.

The book before us contains translations of the *Bundahish* with extracts from *Zâd Siparam,* the *Bahman Yasht,* and the *Shâyast lâ-Shâyast;* — more than two-thirds of which texts are still unedited.

The *Bundahish* has always been a favourite with European scholars, and has already been translated thrice, once into

French by Anquetil Duperron, and twice into German by Windischmann and Justi. The new translation by Dr. West, though it contains not a few improvements on the last, still derives its principal superiority from its representing a more complete text than the one known in Europe. It appears that the latter is only an extract from a much larger work, containing twice as many chapters, a copy of which is in the hands of Mr. Tahmuras in Bombay. The happy possessor of that MS. kindly communicated a few of the extra chapters to Dr. West, and the interest of the contents, as here translated, will certainly cause all Pahlavi scholars in Europe to join with Dr. West in urging their fellow-scholars in Bombay to have a lithograph of the whole of the MS. published. The additional chapters translated by Dr. West give us many details of importance on the mythology and legendary history of Iran, and what is more, just those data of which the want has made itself most felt up to this time: I mean historical data on the age of the *Bundahish.* They contain a list of Mobeds who were contemporary with the author or last revisor, and among the names given is that of Zâd Siparam, the author of what Dr. West calls a paraphrase of the *Bundahish.* Now, according to Dr. West, Zâd Siparam must have had the *Bundahish* before his eyes, as he deals with the same subject often in the same words, but generally in a style more involved and obscure which seems to imply that the *Bundahish* was older than Zâd Siparam's treatment of the same matter. Dr. West draws thence the inference that the writer of the text, as found in Mr. Tahmuras' MS., being older than Zâd Siparam, is likely to have merely re-edited an old text, with some addition of his own. As Zâd Siparam is known to have been living in the year 881, and as the allusions to the Arabian dominion found in the *Bundahish* show that it is not anterior to the conquest of Iran, it must have been written between the middle of the 7th century and the year 881. Dr. West's main reason for making Zâd Siparam posterior to the *Bundahish* lies in his style; which makes it difficult to give a definite judgment on his inferences, until the text itself is published : still, in any case, whatever may be the true relation between Zâd Siparam and the *Bundahish,* whether he borrowed from the *Bundahish* or the reverse, or whether both borrowed from a common source, the identity be-

tween the two works is a proof that the ground-work of the *Bundahish,* as far as the matter is concerned, is as old as the 9th century.

The *Bahman Yasht* is still unedited, with the exception of a short extract published by Prof. Spiegel. It belongs to that long series of «Revelations» which were so numerous among the Jews, the Christians and the Persians. Zoroaster is represented in it as receiving from Ormazd an account of the future history of Iran from his own time down to the last days of the world and the resurrection. It is interesting both as being the fullest account yet published of the Parsi theory of the last days of the world and as being a historical work. It alludes to the rule of the Turks and Turanians being broken by other fiends, the *Kilisiâki;* as this is a name of the Christans (Neriosengh, *Ad Yaçna* ix, 75; from ἐκκλησία), one can hardly help seeing in this an evident allusion to the Crusades, the more so as the author seems to see in their coming the fulfilment of an old tradition that the last invaders must have red banners, red weapons and red hats; the red cross of the Crusaders may have been an appropriate answer to that expectation. As the oldest MS. of the *Bahman Yasht* was written about five hundred years ago, and this is most certainly not the original one, the composition of the book must have taken place between 1099 and the middle of the fourteenth century, and very likely nearer the former than the later date. I may mention here that the Judaeo-Persian «revelation» known as *The History of Daniel (Qissahi Daniel,)* which was written in the year 1099, immediately after the taking of Jerusalem by the Crusaders, offers striking analogies with the *Bahman Yasht.*

We come now to the *Shâyast lâ-Shâyast,* «a compilation of miscellaneous laws and customs regarding sin and impurity, with other memoranda about ceremonies and religious subjects in general». It consists of two distinct treatises on the same and similar subjects, of nearly the same age, to which the editor has added a third part consisting of a number of miscellaneous passages of somewhat similar character, which are found in the same MS., but which cannot be attributed to the same writer or the same age. The matter treated of in the *Shâyast* is nearly the same as in the Pahlavi commentary to the *Vendidad* on the one hand, and in the Persian *Ravâets* on the other.

Its authors borrowed freely from that commentary, and it was not less freely borrowed from by the authors of these *Ravâets*. Its age is shown by Dr. West with tolerable certitude to belong to the seventh century. Any editor, either of the commentary to the *Vendidad*, or of the *Ravâets*, will find in this book the best and an indispensable help for his task.

The translation is preceded by an introduction in which Dr. West gives a clear account of the Pahlavi scriptures and language, of the extent and importance of the Pahlavi literature, and in which he sums up the contents of the several treatises translated, and all the facts he has gathered from them as to the date of their composition and their bearing on the Pahlavi literature in general.

As to the value of the translation, the name of Dr. West is as good a warrant as can be desired in a matter of such uncertainty as the translation of a Pahlavi text. There are points, of course, in which all translators would not agree with him. For instance, p. 63, it may be questioned whether *vât staft* has anything to do with the Persian *shitâftan*, to hasten (« the wind rushed »), as it appears from *Minokhired* LII, 19, compared with *Vendidad* iii. 42, that *vât staft* is only a clerical error for *vât shikaft* (a strong wind); the phrase : « The fire Frôbak was esta- » blished at the appointed place . . . which Yim constructed » *(barâ karînît)* for them; and the glory of Yim saves the fire » Frôbak from the hand of Dahâk » would, I think, be better translated « the fire Frôbak was established at the appointed place, and when Yim was sawn in two, the fire Frôbak saved the glory of Yim from the hand of Dahâk », — as *barâ karînît* is just the word used (*Bund.*, p. 77-79) to express that Dahâk and Spityura sawed Yim in two (in Zend *Yimô-kereñta*, Yasht xix, 46); and with regard to the second part of the sentence, in the Sanskrit translation of the Nyâyish, an allusion is made to the struggle between the fire Frôbak and Dahâk *(Adaraprâ yas samam Dahâkena prativâdam akarot)*, a myth corresponding to, although different from, the one in Yasht xix, where it is told how the glory of Yima was saved from Dahâk by Mithra. In the same and the following pages, the word *hamâk* translated « continually » may safely and ought to be left untranslated, as it is nothing more than the exponent of the pre-

sent and imperfect, and is used in exactly the same way as the Persian *hamî*.

But whatever objections may be made to passages here and there, this book as a whole is such a one as I doubt whether any other Pahlavi scholar would have been able to do as well or to do at all, and it supplies the largest and best digested mass of documents that the student of the Pahlavi literature has ever been presented with at one time.

IX. — Aogemadaêca, ein Pârsentractat, in Pâzend, Altbaktrisch und Sanskrit herausgegeben, übersetzt, erklärt und mit Glossar versehen von Dr. Wilhelm Geiger. Erlangen, Andreas Deichert, 1878, in-8°, VI et 160 p. (*Revue Critique,* 1879, 30 Août.)

Le texte inédit que M. Geiger publie avec traduction et commentaire est tiré de la belle collection de manuscrits zends, pehlvis et parsis formée par Haug et acquise par la bibliothèque de Munich. Cette collection est surtout riche en textes pehlvis et parsis : plusieurs de ces textes sont absolument sans représentants dans les autres collections de l'Europe et il y a là une mine des plus riches à exploiter. L'étude de la littérature traditionnelle des Parses est si importante pour la connaissance du développement religieux du mazdéisme comme pour celle des idiomes néo-iraniens, et, d'autre part, le nombre des textes publiés est encore si restreint, que la moindre publication de texte inédit est un véritable service rendu à la science : celui que publie M. Geiger est un des plus intéressants de la littérature parsie et pour le fond et pour la forme.

« L'Aogemadaêca », dit le Destour Jamaspji, « est un traité qui inculque une sorte de résignation sereine à la mort » [1]. C'est là une note que l'on n'était pas jusqu'ici habitué à entendre dans la littérature parsie : bien que les espérances et les attentes de l'autre vie occupent une grande place dans les pensées du mazdéisme, il ne semble pas qu'elles l'aient jamais conduit au

1. *Pahlavi, Gujarâti and English Dictionary,* Introd., XXXIX.

détachement de la vie terrestre, et c'est avec le judaïsme et le paganisme une des religions qui, à tort ou à raison, ont cru le plus à la vie et l'ont le plus prise au sérieux. Mais sa résignation n'est pas le détachement, et l'auteur de l'*Aogemaidê*, même en se courbant devant la mort, n'insulte pas à la vie; puisque la vie est si frêle et si transitoire, il faut en jouir pendant qu'elle dure, et en même temps faire prudemment le bien pour gagner la vie éternelle et un siège de bienheureux auprès d'Ormazd et des Amshaspands [1].

Le texte est composé de citations zendes suivies de paraphrases et de développements en parsi; sur cent-treize paragraphes dont se compose le traité, vingt-neuf contiennent de ces citations; cinq d'entre elles appartiennent à l'Avesta tel que nous le connaissons [2], les autres étaient inconnues jusqu'ici. M. Geiger conclut du nombre de ces citations que les textes zends étaient infiniment plus étendus que ceux que nous possédons : la conclusion est juste en elle-même, mais non le raisonnement; car le contenu de ces citations prouve que la plupart d'entre elles, sinon toutes, font partie d'un seul et même développement et appartenaient au même fonds, probablement celui dont sont tirés ces fragments sur le sort des âmes après la mort, connus sous le nom de *Hâdhokht Nosk* et qui, selon la tradition, constituaient le 21e Nosk de l'Avesta complet. M. Geiger démontre fort bien qu'il n'y a aucune raison de douter de l'authenticité de ces citations et qu'elles en portent, au contraire, tous les caractères intrinsèques : des ἅπαξ λεγόμενα tels que *yavaṅha, badhra,* répondant au sanscrit *yavasa,* au védique *bhadra,* sont des preuves suffisantes.

Pour l'Aogemadaêca, comme pour tous les textes parsis, se pose une question préliminaire : a-t-il été écrit primitivement en parsi ou en pehlvi? En fait, on n'a pas encore trouvé de texte parsi dont il n'existe un texte pehlvi, chose aisée à concevoir si l'on admet, comme nous le faisons, qu'il n'y a jamais

[1. « Ne vous fiez pas aux biens de ce monde, car ils sont passagers; . . . mais ne renoncez pas non plus à ce monde, car c'est par lui que vous obtiendrez les récompenses de la vie future ». (Lettre attribuée à Ardeshîr, Maçoudi, tr. fr. II, 163.)]

2. La citation du § 3, que M. Geiger n'identifie pas, est le Yaçna LIX, 17; elle est fréquente à la fin des manuscrits; souvent précédée de celle-ci, qui n'est pas dans l'Avesta : *Aêvô paṅtâo yô ashahê viçpê anyaêshâm apaṅtâm.*

eu en réalité de langue parsie, que le parsi n'est qu'une transcription en caractères zends ou persans, avec élimination de l'élément sémitique, des textes écrits en caractères pehlvis; un texte parsi, pour employer les expressions d'une bonne autorité en cette matière, l'auteur même de la version parsie du Minokhired, n'est que «la transcription, dans le caractère de l'Avesta (c'est-à-dire en caractères zends), de textes écrits dans le caractère parsi trop difficile à lire (en caractères pehlvis)»[1]. Il n'y a qu'à retranscrire le parsi en pehlvi pour voir aussitôt disparaître la plupart des prétendues particularités grammaticales du parsi (*bahôṭ, thish,* etc.); l'on ne peut même considérer le parsi comme une langue artificielle à la façon du pehlvi, car une langue artificielle a des formes régulières et stables, tandis que les formes parsies changent d'un texte à l'autre et dans un même texte, par la raison bien simple que le parsi d'un traducteur n'est que *sa lecture* d'un texte pehlvi et par suite varie avec ses connaissances en orthographe pehlvie. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de la question générale, M. Geiger reconnaît que l'Aogemaidê a été primitivement écrit en pehlvi; mais les raisons qu'il donne, et qui sont tirées précisément de considérations orthographiques, ne sont pas toutes également convaincantes. Les formes *minîḍ raçîḍ* ne sont pas de fausses transcriptions de formes pehlvies où l'*î* serait simple *mater lectionis,* ces formes ont réellement existé, le pehlvi ayant étendu le thème dénominatif à toute la conjugaison, tandis que le persan l'a restreint aux deux premières personnes du pluriel (l'on disait aussi bien *minîm* = **manayâmi,* que *minam* (= **manâmi*)[2]. L'exemple *vaçinidan* pour *nacînîdan* est meilleur[3], et enfin une raison bien autrement décisive que M. Geiger aurait pu invoquer, et qui rend toute dissertation superflue, c'est que le texte pehlvi de l'Aogemaidê est cité dans la grammaire de Peshotun Behramji dans son catalogue des ouvrages pehlvis encore existants (*A grammar of the Pahlavi language,* Bombay, 1871, p. 17) et que le Destour Jamaspji, dans la préface de son dictionnaire pehlvi en donne une citation[4].

1. Vishamapârasîkâksharabhyaçca avistâksharâis likhitâ; voir vol. I, § 12.
2. Cf. vol. I, § 153.
3. Ajoutons encore *val* girift draosh; *val* est purement pehlvi, sémitique *'al* (cf. vol. I, p. 40).
4. Préf. p. XXXIX : Cette citation répond aux §§ 91-92 de l'édition

Cette citation est particulièrement intéressante à raison des commentaires théologiques du savant Destour et du jour qu'ils jettent sur l'histoire de la théologie parsie. Le texte, qui est en cette partie une variation sur le thème de Villon « Et où est le preux Charlemagne? » etc., passe en revue les rois légendaires de l'Iran qui, après toute leur gloire et leurs exploits, sont allés « Numa quo devenit et Ancus » [1], et arrive au roi Tahmûrâf qui ne put échapper à la mort, « bien qu'il eût eu pour monture le démon des démons, le maudit et infernal Ahriman ». C'est une légende bien connue par l'Avesta et par les contes des *Ravâets*, dont l'origine mythique et, en dernière analyse, naturaliste, se laisse aisément entrevoir [2], mais qui, selon le grand prêtre des Parsis, signifie que Tahmûrâf avait « tenu en bride la concupiscence et les passions déréglées et vaincu les désirs impurs de la chair » [3]. Un théologien d'Europe n'aurait pas mieux trouvé, et l'on serait tenté de voir là une influence récente des convertisseurs européens et de croire que les Parsis ont senti le besoin d'habiller leurs mythes d'une façon présentable devant les controversistes d'Angleterre et d'Ecosse, rudes champions et de logique invincible quand il s'agit de démontrer la faiblesse des dogmes étrangers. Il y a une trentaine d'années, au temps de la fameuse polémique du Révérend John Wilson, l'on attribuait à l'influence même de la controverse chrétienne le système d'interprétation allégorique et rationaliste adopté par une partie des théologiens de Bombay, et le fait que les Parses se croyaient obligés de recourir à un pareil système et de jeter à l'eau le mythe littéral était considéré comme une grande victoire de la théologie européenne. Eh bien! cette transformation d'Ahriman en l'ennemi intérieur que chaque homme porte au dedans de soi, elle était déjà faite à une époque ou l'on ne songeait guère chez les Parses ni aux missionnaires anglicans ni

Geiger. L'Âfrîn pehlvi de l'Aogemaidê est encore signalé dans la seconde édition des *Essais* de Haug, qui n'a paru, il est vrai, qu'après la publication de M. Geiger.

1. Comparer les plaintes de Khosroès Parvîz déchu dans Firdousi (ed. Macan, p. 2138). — 2. Voir Ormazd et Ahriman, §§ 136-140.

3. Le texte donné par M. Jamaspji diffère quelque peu du texte parsi; vîvañhânã manque dans le pehlvi, et gujastak et darvand dans le parsi (Tahmûrâf bût zinâvand [imprimé [illegible]] amat shêdâ shêdântum [cf. dévdévãntem] gujastak gannâk mînôi darvand gîrift u 30 zamîstân pun bârak dâsht u 7 nifêg diffrîg min olman barâ yâîtfûnt [bé âwarṭ]).

aux controverses sur la valeur respective du Christ et d'Ormazd; et dans la traduction sanscrite de l'Aogemaidê, traduction antérieure à 1499 et probablement plus ancienne, nous lisons : « Tahmûrâf monta Ahriman, c'est-à-dire qu'il subjugua le mauvais Ahriman qui était en lui-même »[1]. Et il est fort probable que ce n'est point l'auteur de la traduction sanscrite qui a imaginé cette belle interprétation : ouvrons l'histoire de Mirkhond à Tahmûrâf et nous lisons : « *Dans certains livres,* la défaite des démons par Tahmûrâf et leur destruction est interprétée comme indiquant la victoire sur les passions mauvaises et les instincts sensuels et l'extirpation des habitudes vicieuses[2] ». L'auteur de la traduction a pu, il est vrai, être contemporain de Mirkhond, ou même antérieur, car Mirkhond est mort en 1488 et nous savons seulement que cette traduction est antérieure à 1499, sans savoir de combien : mais il semble bien ressortir des expressions de Mirkhond qu'il y avait là une interprétation courante, qu'il avait trouvée dans les livres antérieurs; et quoi qu'il en soit, on voit, en tout cas, que ce n'est pas d'hier que la mythologie parsie a commencé à se décolorer.

Il est bien difficile de déterminer l'âge de l'Aogemaidê, comme en général de tous les ouvrages de la littérature parsie. M. West, entre autres raisons pour reporter la composition de Minokhired à la période Sassanide, invoque le tableau qu'il trace des devoirs de la royauté et qui n'a guère pu être fait qu'à une époque où le mazdéisme était religion d'Etat[3]. On pourrait peut-être invoquer pour arriver à une conclusion analogue en faveur de l'Aogemaidê le tableau qu'il trace des ambitions et des déceptions de la vie des cours et qui semble nous reporter à l'époque des dynasties nationales; car, sous la domination arabe, des conseils de ce genre, donnés à un zoroastrien, n'avaient plus guère d'opportunité. Un fait à noter et dont il y aurait peut-être à tirer parti pour établir la chronologie relative d'une partie de la littérature parsie, c'est que l'auteur de l'Ardâ Vîrâf *semble* avoir eu l'Aogemaidê sous les yeux; Ormazd, en donnant congé à Ardâ Vîrâf, lui recommande de dire aux hommes : Observez la bonne religion, fuyez la mauvaise « et sachez ceci, que le bœuf devient poussière, que le cheval devient poussière, que

1. Amum mahâghoram âharmanam âtmano' dhastât kṛtavân.
2. Shea's *Translation of Mirkhond's history of the early kings of Persia,* p. 98.
3. West, *Mainyô i Khard,* p. X.

l'or et l'argent deviennent poussière et que le corps de l'homme devient poussière : celui-là seul ne se mêle pas à la poussière qui, sur terre, a récité l'*Ashem vohu* et accompli les bonnes œuvres » (ch. CI, 20-21)[1]. Or, ce morceau est littéralement[2] le § 84 de l'Aogemaidê où il est le développement d'une citation de l'Avesta, ainsi conçue : « Poussière est le bœuf, poussière le cheval, poussière l'argent et l'or, poussière l'homme vaillant et fort »[3]. Sans trop insister sur la formule d'introduction dans l'Ardâ Vîrâf : « et sachez ceci », qui pourrait bien annoncer une citation, il est difficile de ne pas reconnaître que le morceau a un caractère plus primitif dans l'Aogemaidê, où il fait partie intégrante d'un long développement d'idées du même ordre et où on le voit, pour ainsi dire, à l'état naissant, puisqu'il sort par paraphrase d'un texte avestéen. Il est donc possible que l'auteur de l'Ardâ Vîrâf ait eu sous les yeux au moins cette partie de notre texte, et l'on peut même dire tout notre texte, si l'on considère l'unité du morceau. M. Geiger sera mieux en état que personne d'étudier cette question que nous nous contentons de poser. Il pourra, par la même occasion, rechercher les rapports de l'Aogemaidê avec l'*Âfrîn Ardâfravash* qui est également enté sur le Hâdhokht Nosk et où il retrouvera quelques lignes de notre texte (§§ 11, 17, 18 manuscrit 20, 6 du fonds de Munich).

1. Va danmanîc madam âkâç yahvûnêt âigh : 'afrâ yahvûnêt torâ, va 'afrâ yahvûnêt asp, va 'afrâ yahvûnêt zahabâ va açîm, va 'afrâ yahvûnêt zaki mardumân tanû; zak êvak ol 'afrâyâ lâ gûmêzêt man dar gîtî ahlâîh çtâyat ukâr karfak obdûnêt.

Comparer le parsi : khâk bahôṭ gâo khâk bakôṭ açp, khâka bahôṭ çîm zar, khâk bahôṭ marṭ-i thagi kâr-jârî, ô khâka gumézeṭ hamâ iñ tan mardumã, bé ã yak ô khâk né gumézeṭ, ka marṭ andar géthî ashahî çtâêñṭ ayâo ashvã vehã thish daheṭ.

2. La différence essentielle consiste dans l'absence dans l'Ardâ Vîrâf des mots *khâk bahôṭ marṭ i thaǰî kâr-jâri* (pãçnush narô ciryô takhmô), et de *ayâo ashvã vehã thish daheṭ;* encore ce dernier membre a-t-il existé dans la version sur laquelle a été faite la traduction sanscrite de l'Ardâ Vîrâf, car c'est à lui que se rapporte le début du fragment sanscrit donné dans l'édition Haug : *atha vâ punyâtmanâm uttamânâm kimcit dadâti* qui est donc la traduction de § 20 fin, et non du début de § 21. M. Geiger pourra vérifier sur le texte complet qui se trouve à Munich (fonds Haug 18), si par hasard l'autre membre de phrase ne serait pas également traduit.

3. Pãçnush gavô, pãçnush açpa, pãçnush erezatem zaranim, pãçnush narô ciryô takhmô.

Quant à la traduction et au commentaire de M. Geiger, ils marquent un progrès réel sur son premier travail (traduction pehlvie du premier Fargard; voir plus haut, article VII), et montrent une connaissance plus profonde des tenants et aboutissants. On peut regretter qu'il n'ait pas tiré de la traduction sanscrite et de la comparaison avec les textes déjà publiés tout le parti qu'il aurait été possible. Mais toute publication d'un texte inédit est un tel service qu'il y a toujours quelque ingratitude à être trop exigeant, et nous nous contenterons de signaler à l'auteur quelques corrections.

§ 48. Le mortel souhaite à son ennemi, non pas que son corps périsse et que son *âme soit méchante,* mais « que son corps périsse et *que son âme soit damnée* (ku ruã *darvañṭ* bâṭ; cf. plus bas, Mythologie, *le Chien Madhakha*) ».

Au § 50, M. Geiger traduit, avec une antithèse très naturelle : « Aveugle . . . qui *ne fait pas le bien aux vivants* et ne se souvient pas des morts (né *haçtân* çûdineñṭ, né *bûtân* ayâdineñṭ); mais *haçtân* ne signifie pas « ceux qui sont », il signifie « les biens » (cf. § 52, où il est dit que l'homme peut tout perdre, sauf sa piété, qui est le plus grand, le meilleur, le plus beau des *haçtân,* c'est-à-dire des biens, trad. sscrite *vidyamânânâm;* cf. persan *haçtê,* fortune); *çûdineñṭ* n'est pas non plus « faire le bien », c'est un dérivé de *çûṭ,* c'est donc « faire profit »; le sscr. traduit exactement *na vartamânât lâbhayanti* = *vidyamânât pratilâbham na kurvanti;* le sens est donc : « Aveugle qui ne jouit pas de ses biens et ne se souvient pas des morts! ». — *Haêna cakhravaiti* (§ 81) ne désigne point d'une façon vague « les bandes ennemies *puissantes* », mais les bandes armées du *cakhra* (de l'arbalète, persan *carkh;* trad. sscr. cakraçastradhârî).

Ka marṭ andar géthî *ashahî çtâêñṭ* (§ 84); au lieu de : « l'homme qui loue la sainteté », traduire : l'homme qui récite l'*ashem vohu* » (= yô ashem çtaoiti; Hadh. Nosk, I, 3; Haug-West, p. 270).

Gayomart le *gar-shâh* n'est point « le roi puissant, le grand roi », c'est « le roi de la montagne » (Firdousi; cf. Dubeux, *Perse,* p. 219 n.).

Au § 45, au lieu de : le voyageur « espère arrriver sain et sauf auprès de ses amis *bien instruits* (wohlunterrichteten Freunden) », lire : auprès de ses amis dévoués (*veh âfrâgân* est traduit *uttamahitadâyakân; âfrâgân* n'a rien de commun avec le

pehlvi *âfrâç* qui donnerait au pluriel *âfrâçân* ou *âfrâhân;* l'étymologie du mot est douteuse, mais non le sens.

Hvârî, hamâ-hvârî, dushhvârî ne signifient point « splendeur, pleine splendeur, absence de splendeur » : *hvâri* est l'abstrait du persan *khvâr* « facile, à l'aise » et *dushhvârî* est l'inverse, un synonyme de *āzah,* de *tangî;* le sens est donc : « bien-être, bien-être complet, souffrance »; c'est le sens attaché par la traduction sanscrite à *çubham, açubham.* Notons que *hvârî* n'est pas parent de *hvarenah* : c'est la forme persane du mot zend qu'il traduit, *hvâthra,* lequel s'oppose à *duzh-âthra : hvâthra* c'est-à-dire *hvâthra* = *hu-âthra.*

Il y aurait encore bien des points intéressants à signaler sur les rapports de certaines gloses de l'Aogemaidê avec les gloses du commentaire pehlvi de l'Avesta (cf. § 28 et *Vendidad* V-62)[1], et sur la langue de la traduction sanscrite (les guzratismes tels que *ḍhora* traduisant *çtôr,* guz. *dhôr; copamant,* traduisant *shârîn,* cf. guz. *copadū*). Finissons en remerciant M. Geiger des utiles matériaux qu'il met aux mains de la science et de la façon consciencieuse dont il les a mis en œuvre.

X. — Geschichte des Artachshîr i Pâpakân, aus dem Pehlewî übersetzt, mit Erläuterungen und einer Einleitung versehen, von Th. Nöldeke (Extrait du 4e vol. des Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen, pp. 22-69), Göttingen, Robert Peppmüller, 1879 (*Revue Critique,* 1880, 19 Avril).

La chute de la dynastie parthe, avec la restauration de l'unité nationale par les Sassanides (226 A. D.), est un des événements de l'histoire de Perse qui ont laissé le plus de souvenirs dans l'imagination populaire. Le fondateur de la dynastie nouvelle, Ardeshîr, devint de bonne heure le héros de légendes, les unes reposant sur des souvenirs historiques altérés, les autres nées

1. « Les ténèbres, *temañhem,* désignent le lieu ténébreux; Rôshan dit : des ténèbres qu'on peut saisir avec la main (*târîkî pun yadman shâyat girift* »; Vend.) : l'Aogemaidê pour l'expression « les ténèbres où l'on ne voit point, *anashnâç* » (traduction du zend *afradereçavañt*) a la glose : ke târîkî éduñ kuzh daçt frâzh shâyat griftan.

du désir de rattacher la dynastie nouvelle à celle qui avait régné avant les Parthes et Alexandre, et, plus haut encore, aux premières dynasties mythiques de l'Iran.

Les écrivains orientaux mentionnent un livre pehlvi, le *Kâr nâmak* ou Livre des Exploits d'Ardeshîr. Parmi les manuscrits pehlvis rapportés de l'Inde par Haug se trouve une histoire légendaire d'Ardeshîr qui est, soit une reproduction, soit un extrait du *Kâr nâmak*[1]; M. Nöldeke nous en donne une traduction accompagnée d'un commentaire historique et philologique très abondant et d'une introduction sur l'origine et la date du livre.

Haug plaçait la composition de notre Kâr nâmak sous Hormazd Ier (le 3e Sassanide), parce que l'auteur finit son récit en appelant les bénédictions du ciel sur Ardeshîr, Shâpûhr et Hormazd et sur nul autre, ce qui prouverait qu'il vivait sous ce dernier. Mais, en fait, la façon dont il parle d'Hormazd semble indiquer que ce dernier appartient déjà à l'histoire ancienne, et la bénédiction des trois premiers rois Sassanides s'explique tout naturellement par ce fait qu'ils sont les trois héros du livre; l'auteur, en effet, ne s'arrête pas à la victoire d'Ardeshîr, mais à la naissance d'Hormazd, parce que c'est alors seulement que, de par la légende, la dynastie nouvelle est fondée et affermie, et que les conditions fatidiques sont réalisées. Un détail plus caractéristique et qui fixe un terme *a quo,* c'est la mention faite, à propos d'Hormazd même, du Châkân des Turcs : or, les Turcs n'ont été connus des Perses que sous Chosroès Ier, époque où ils deviennent leurs voisins par la chute du royaume intermédiaire des Huns Hephthalites (au milieu du VIe siècle). La limite *ad quem* est plus difficile à établir. La mention la plus ancienne du *Kâr nâmak* remonte à Masoudi (vers 943) : si le remaniement en vers arabes de la «Vie d'Ardeshîr» par Abân b. 'Abdalḥamîd est, comme il est très vraisemblable, une traduction du Kâr nâmak, nous remontons par lui jusqu'aux premières années du IXe siècle. M. Nöldeke veut remonter plus haut et croit retrouver dans la version grecque d'Agathange (VIIIe siècle) un écho *direct* du Kâr nâmak : je crois que les différences sont trop grandes pour admettre cette conclusion, et les rapports indéniables de la légende d'Ardeshîr

1. Elle débute par ces mots : «Il est écrit dans le Livre des Exploits d'Ardeshîr» *(pun kârnâmak A P. ûtûn nipîsht yeqoyemûnît).*

dans les deux sources prouvent seulement l'existence de cette légende au temps d'Agathange, mais non celle du Kâr nâmak. Nous croyons donc plus prudent de mettre la date de la composition du Kâr nâmak original entre 550 et 900.

Le texte pehlvi est inédit, et malheureusement M. Nöldeke ne l'a pas reproduit avec sa traduction. Il n'en a été publié que quelques courts extraits dans les *Essais* de Haug, 2e éd., dans l'édition du Dîn Kart et dans la grammaire pehlvie de Peshotun [1]. Nous avons pu contrôler l'exactitude de la traduction de M. Nöldeke sur ces quelques passages et sur un fragment du British Museum qui contient le premier tiers du manuscrit. Il est d'ailleurs facile de voir, par le notes philologiques de l'auteur, qu'il était en état, mieux que personne, de tirer du texte tout le parti qu'il était possible et qu'il est au premier rang parmi ces quelques *gründliche Kenner des Pehlewî* parmi lesquels, par excès de modestie, il refuse de se placer. Dans ses notes, il s'est attaché surtout à faire ressortir par de nouveaux exemples le caractère purement artificiel du pehlvi : la cause est, je crois, depuis longtemps gagnée, mais M. Nöldeke n'en rassemble pas moins des preuves nouvelles et qui feraient la conviction si elle n'était déjà faite : un des plus jolis exemples est (p. 40) : pun-*khâzîtûn*-t pour pa-*dî*-t; *Yadâ*-kart pour *Daçt*-kart (p. 48).

Une question intéressante qui se pose d'elle même dans un pareil sujet, c'est de savoir si la légende d'Ardeshîr dans Firdousi est puisée à notre source (naturellement par l'intermédiaire d'une traduction persane ou arabe). M. Nöldeke résout la question affirmativement : une comparaison attentive prouve, dit-il, que le récit de Firdousi repose en très grande partie sur le nôtre (p. 26). Je ne sais si cette conclusion peut être admise dans ces termes. Tout d'abord, il est certain que Firdousi avait d'autres sources, car il donne des légendes que notre livre suppose, mais qu'il ne contient pas : la plus importante est celle qui porte sur le ver merveilleux Haftvâd : d'autre part, il supprime des traits certainement authentiques et qui prêtaient trop au développement poétique pour qu'un artiste tel que Firdousi n'en profitât pas : s'il n'a pas le récit du dévouement de l'ânesse, c'est très probablement que ses sources ne le présen-

1. Peshotun a de plus publié une traduction guzratie de tout le livre en 1853, Bombay.

taient pas. Certains traits communs paraissent dans Firdousi sous une forme moins primitive, et ce n'est certainement pas lui qui s'est avisé de changer le sexe des deux mystérieuses sibylles qui apparaissent à Ardeshîr dans sa fuite. Notre récit et celui de Firdousi remontent à une source commune, mais non l'un à l'autre.

Cette légende du ver de Haftvâd est un exemple curieux d'une double fusion du mythe avec l'histoire. Firdousi la raconte toute au long : un homme nommé Haftvâd, ce qui, nous dit-il, signifie « l'homme aux sept fils »[1], fait fortune, grâce à un ver trouvé par sa fille et qui lui file autant de coton qu'elle veut : nourri par Haftvâd, le ver grossit à une taille colossale, est adoré, et les armées envoyées contre lui sont détruites « par la fortune du ver » : Ardeshîr l'attaque et est repoussé : il en vient à bout par ruse en s'introduisant comme marchand dans la forteresse du ver et en lui versant du lait empoisonné. Le Kârnâmak ne dit rien des origines du ver et ne raconte que sa lutte contre Ardeshîr et sa fin. M. Nöldeke reconnaît avec raison une forme du vieux mythe de Vṛtra, d'Apollon et de l'Hydre, ce qui toutefois ne doit pas nous empêcher de reconnaître en même temps dans le récit de Firdousi, comme le faisait M. Mohl, une allusion à l'introduction du ver à soie, ingénieuse adaptation du vieux mythe aux progrès de la civilisation (Vol. V, Introd. p. IV). Mais ici une question se pose : pourquoi la légende est-elle entrée dans l'histoire d'Ardeshîr? Je crois que le *Vendidad* nous donne la solution de ce problème. La forme iranienne de Vṛtra est Azhi Dahâka, et le théâtre de la lutte est le Varena, autrefois Varuṇa-'Ουρανός, le Ciel. Quand Azhi fut devenu terrestre, que le mythe fut tombé en légende, on ne sut plus où placer le Varena : deux opinions se formèrent : selon les uns, Varena est la chaîne des monts Padashkhvâr; selon les autres, il est dans le Kirman *(ît mûn* Kîrmân[2] *yema-*

1. بدین شهر بی چیز خرّم نهاد یکی مرد بد نـام او هفتواد
برین کونه بر نام وآوازه رفـت ازیرا که اورا پسر بود هفت
Ed. Mohl, V, 308.

Les lexicographes persans ont conclu de là à un mot *vâd* « fils »; voir à la page suivante.

2. Les manuscrits, autant que je vois, ne permettent pas de lire avec M. Nöldeke *Dailamân*.

lalûnît). La première opinion se fonde sur des traditions historiques : c'est dans cette région que s'est formée la mythologie de l'Avesta et c'est là que sont le plus vivants les souvenirs de Zohâk et de Ferîdûn[1]; les prétentions du Kirman sont purement étymologiques : l'étymologie populaire en faisait le pays des Vers, *Kirm-ân,* et ainsi se forma l'opinion que le Varena, le séjour du serpent, pourrait bien être le Kirman. Or, l'une des premières conquêtes d'Ardeshîr fut précisément le Kirman; dans la légende, elle suit immédiatement la lutte contre le ver; Ardeshîr, conquérant du Kirman, devait, dans la légende populaire, avoir eu à lutter contre le ver.

Le nom du maître du ver est dans Firdousi *Haftvâd;* dans le Kâr-nâmak, c'est *Haftânbôkht.* Pour qui se reporte aux particularités de l'écriture pehlvie, les deux mots sont identiques (sauf suppression du suffixe *ân*), et *Haftvâd* n'est qu'une fausse lecture de *Haft bôhkt,* [illegible]. Je ne saurais admettre pour ce dernier mot l'explication de M. Nöldeke; *bôkht,* d'après lui, serait le mot ordinaire qui signifie « délivré »; *haftânbôkht* serait formé à l'imitation des mots-phrases du sémitique : « *marâ bôkht, geshû bôkht* », et signifierait « les Sept ont délivré »; ces Sept seraient les sept planètes ahrimaniennes, le nom d'un être démoniaque pouvant fort bien exprimer la confiance dans les forces infernales, juste comme celui d'un fidèle exprimerait la confiance dans les forces divines. Voilà une explication bien ingénieuse, trop ingénieuse, je crains. M. Nöldeke rapproche bien le nom de Sibôkht (Σεβόχθης) qui devient « les *Trois* ont délivré »; ces Trois seraient les trois vertus cardinales du Mazdéen : bien penser, bien parler, bien agir. Vient malheureusement un *Cahâr bôkht* « les Quatre ont délivré, die Vier haben erlöst », et ici M. Nöldeke est forcé d'insérer après *Vier* une parenthèse interrogative, *welche?* qui prouve que l'élasticité des nombres a des limites.

L'explication de *Haftânbôkht* nous est donnée directement par Firdousi : il signifie « qui a sept fils »; les dictionnaires persans donnent, en effet, un mot *bôkht* « fils », et ici on ne peut objecter l'exemple du persan *vâd* qui ne doit son existence qu'à une lecture fausse; l'erreur porte sur la lecture du mot et non sur le sens même que la tradition n'a pu inventer. Ces sept

1. Voir dans ce volume, Mythologie, *kviriñta.*

fils paraissent et dans Firdousi et dans la Kârnâmak. Il est à peine besoin de dire que ces sept fils ne sont que des dédoublements du ver; il a sept fils, c'est-à-dire qu'il est septuple; il a sept fils comme il aurait sept têtes.

[M. Liebrecht a retrouvé la légende de *Haftvâd* dans la Saga scandinave : c'est le fameux Ragnar Lodbrok qui y joue le rôle d'Ardeshîr (*Orient und Occident,* I, 562). Le comte Herraudr a donné à sa fille, la belle Thora, un serpent qu'il a trouvé dans un œuf de vautour. Le serpent plaît à Thora qui lui fait un lit d'or dans un coffret. Le serpent grandit, *l'or grandit avec lui,* le coffre devient trop étroit pour lui, et même la maison de la jeune fille qu'il enveloppe de son corps. Il était méchant et malicieux : nul n'osait l'approcher que l'homme qui lui apportait chaque jour sa nourriture, consistant en un bœuf entier. Le comte promet sa fille et l'or à qui tuera le dragon. Ragnar, âgé de quinze ans, se fait un vêtement garni de poix (pour se garder du poison du serpent), surprend le monstre et le tue de la pointe de son épieu qu'il lui laisse dans la gueule. Il se retire sans dire son nom et plus tard se fait reconnaître publiquement au manche de son épieu : il reçoit Thora en mariage.

La forme scandinave est certainement plus primitive : elle n'est point encore déformée par l'industrialisme : Thora et Ragnar forment le couple classique de tout mythe de dragon (Dâsapatnî et Indra; Andromède et Persée; Arnavâz et Ferîdûn). Enfin le dénouement aussi est original : l'artifice employé par Ardeshîr est de style : Firdousi l'a déjà dans la légende d'Alexandre (V, 202, ed. Mohl; cf. le Dragon de Bel dans Daniel, XIV).]

Voici quelques observations et quelques doutes que nous soumettons à M. Nöldeke.

P. 37. Une donnée qui peut éclairer l'origine du feu Âtar *Frôbâ,* c'est son identification par les Rivâets avec le feu *Khordâd*[1]; les Parses, partant du caractère spécial de ce feu, qui

1. *Grand Rivâet* (supplément persan, n. 46), p. 118 :

آذر گوشاسپ سپاه‌دار ایران است در اسوند کوه آن آتشی که یاری
بخسرو کرد وقتی که دژ بهمن گرفت

آذر خرداد بر خرد است و بر دستوران است ودر ملک هندوستان
برکوه کانکره

وآذر برزین مهر بر کشاد رز آن (کشت ورزان .l) است در کوه ریوند

est le feu de la caste sacerdotale, semblent l'interpréter comme «celui qui donne l'intelligence» *khired dâd;* ce n'est qu'un jeu étymologique et la variante *khurrâd* semble nous renvoyer à un primitif *khurn* (hvarenô) *dât;* le nom par là rejoindrait le Âtar *farnbag* relevé par M. Nöldeke et qui est «le feu des Mages»; il est plus que probable, en effet, que *farn* (farr) n'est qu'un doublet de *hvarenô* [1] (khurr-ah); et, en fait, il se trouve que le siège du feu Frôbâk (ou Frôbak, on trouve les deux formes) est précisément «le mont de hvarenô» (gadâomand kôf; hvarenañuhañṭ gairi, *Bundehesh,* p. 52); enfin, Nériosengh identifie explicitement le *hvarenô* avec Âtar Frôbâ (*Sirôzah,* I, 9 : «Kâvayêhêca hvarenañhô mazdâdâtahê» est traduit : râjalaxmyâçca majdadattâyâs; ayam agnis *âdaraprâ* nâma, asya kâryam âcaryavidyâ . . . tathâ sa yas samam dahâkena prativâdam akarot). De là deux conclusions : 1° quant à la lecture du mot, au lieu de *Frôbâk* ou *Frôbak* il faut lire *Farn-bâk, Farnbak (bak,* باو, est la traduction ordinaire de *bagha* et répond au *bag* de *farn-bag);* 2° quant à sa valeur, c'est primitivement la lumière d'en haut qui illumine le roi, le *farri yezdân,* ou *farnibag* (*hvarenô-baghahê), et c'est parce que cette lumière est avant tout de science et d'intelligence, que le feu Farnbag est devenu le feu spécial des prêtres : c'est le *Brahmavarcasa* des Brahmanes.

P. 40, n. 1. La tradition distingue en effet fort bien *çûk,* persan *çû,* côté, du mot *çuâk* signifiant «lieu» : la traduction persane du *Vendidad* (p. 136, 115 de Spiegel) rend *çûk* par *tarfa;* le groupe *çuâk,* lu par les Parsis *jînâk,* est probablement identique au persan *jâî* qui le traduit; on pourrait le lire *jîvâk* (*Inscr. de Pai Kuli,* 20, Thomas).

P. 41, n. 2. Pour le sens de *avîn* dans *avîn bûtîh,* cf. *Minokhired,* II, 15, 21, 47, 51.

P. 43, n. 3. L'élément *at* dans *al at* (ma-gar) doit être le même que dans *am-at* (agar).

P. 44, l. 4. *Mensch* est évidemment une faute de copie pour *Weib.*

دشت شتاسپان (پشت وشتاسپان .l) این هر سه بی هیزم می سوزند و نه از آب بیم (ن)میدارند.

On voit que la trinité ordinaire Gûshâsp, *Frobâ,* Barzîn Mihr est exprimée par Gûshâsp, *Khordâd,* Barzîn Mihr.

1. Cf. vol. I, p. 96, n. 1.

n. 2; l'emploi de *mêsh* pour *warak* est justifié encore par l'équivalence mythique des deux mots : le *maêsha* est le huitième déguisement de Bahrâm, lequel est le porteur du hvarenô (*Yasht* XIV, 23).

n. 6. Le vent *Artâk* répond peut-être au *vâta dareshi çrîrâ*, premier déguisement de Bahrâm (cf. vâtem ashavanem, *Yaçna* XVII, 33); ou, peut-être mieux, est-ce « le vent rapide comme l'oiseau de proie *Ardâ* » (*Bundehesh*, p. 31, l. 11).

P. 47, n. 2. *Patashkhvârgar* n'est pas identique, même de nom, aux monts *Patishuvari* des cunéiformes : car, *Patashkhvâr* suppose un primitif paitish-*hvâthra;* persan *khvâr* = zend *hvâthra;* p. *dushkhvâr*, *dushvâr* = z. dush-(hv)*âthra;* cf. z. pouru-*hvâthra* traduit : pur-*khvârîh* (v. plus bas, Mythologie, *Rama hvâçtra*).

P. 5, n. 5. J'ai peine à voir dans l'étymologie grecque du nom Atropatène (du Satrape Atropatès qui s'y rendit indépedant après la mort d'Alexandre) autre chose qu'une étymologie grecque. La province d'Atropatène devait avoir, bien avant la mort d'Alexandre, un passé historique, une individualité géographique, puisqu'elle recevait un satrape spécial : elle devait donc avoir un nom à elle : qu'elle ait oublié son nom pour prendre celui de son satrape, il est bien difficile de l'admettre; passe encore si ce changement coïncidait avec une invasion étrangère, l'étranger imposant un nom nouveau (Gallia, France), ou si le pays était de construction artificielle (Lotharingie); ici rien de pareil : l'Atropatène n'a été la province d'Atropatès que pour l'étymologiste grec. L'étymologie moderne des Persans *âdarbîjân*, source du feu, fausse quant aux mots, est exacte quant au sens général : l'Âtarpâtakân, berceau du culte du feu, et où Zoroastre reçut le feu du ciel (Amm. Marc. XXIII, 6), est « le pays de la descente du feu[1] » (Âtar-*pâta*, du verbe *pat*).

P. 59. Je doute que *ziyânak* soit le nom propre de la femme d'Ardeshîr; la traduction persane du Vendidad le traduit *zan* (*Vend.*, III, 25 [86]; V, 50 [146], ed. Spiegel, p. 64, l. 1).

P. 60, n. 3. Voir une forme encore plus ancienne de ces contes répugnants, dans le conte égyptien des Deux Frères; une autre dans les Mémoires de Hiouen-thsang, I, 8.

En publiant cette belle étude, M. Nöldeke a contracté une dette, celle de donner le texte critique de l'original avec lexique.

1. Voir notre traduction du Vendidad, Introduction, p. L.

Espérons qu'il l'acquittera bientôt, au grand profit des études pehlvies.

XI. — Dictionnaire kurde-français par M. Auguste Jaba, publié par ordre de l'Académie impériale des Sciences par M. Ferdinand Justi. Saint-Pétersbourg, Eggers et Cie; Leipzig, Voss. — Prix : 1 rouble 85 kopeks; 6 marks 20.

Kurdische Grammatik von Ferdinand Justi. Saint-Pétersbourg. 1880, 1 vol. in-4°, pp. XXXIV, 262. — Prix : 1 r. 10 k.; 3 m. 70 pf.

Ueber die Mundart von Yezd, von Ferdinand Justi (Extrait de la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.* 1880, pp. 327-414). (*Revue Critique,* 1882, 3 Avril.)

Les dialectes iraniens ont été peu étudiés jusqu'ici : le kurde est le plus favorisé de tous; c'est aussi le plus important, au moins par l'étendue de son ère géographique; car il règne sur les deux rives du haut Tigre, dans les deux Kurdistans, turc et persan, sans compter les nombreuses colonies éparses sur toute l'étendue de l'empire.

Le premier recueil de matériaux pour l'étude du kurde est dû au Père Garzoni, un des premiers missionnaires qui aient visité le Kurdistan[1]; il y avait vécu plus de dix-huit ans, résidant à Amadia, et il laissa à ses successeurs le résultat de son expérience dans un livre intitulé *Grammatica e Vocabulario della Lingua Kurda,* Rome, 1787. La grammaire est très faible; le vocabulaire est précieux. Viennent ensuite quelques maigres recueils de mots dressés par Pallas (1786), Güldenstädt (1791), Hammer (1814), Klaproth (1818), Rich (1835). En 1853, M. Bérézine, dans ses *Recherches sur les dialectes persans,* étudia le *kurde oriental* (dialecte des colonies kurdes du Khorasan) et le *kurde occidental* (dialecte des environs de Mossoul, désigné sous le nom de *Kurmanji*) : il donna une esquisse de grammaire, quelques indications phonétiques, un vocabulaire et quelques dialogues. En 1856, M. Lerch fut envoyé en mission par l'Académie de Saint-Pétersbourg pour étudier à Roslawl (gouverne-

1. Le second; le premier est le dominicain Soldini (en 1760).

ment de Smolensk) des prisonniers kurdes qui se trouvaient internés là : il en rapporta un glossaire du kurmanji et un certain nombre de textes appartenant les uns au kurmanji, les autres au dialecte *zaza* (aux environs de Palu et de Mousch) : traductions de proverbes et de fables turques, extraits de Saadi, quelques récits, quelques chansons populaires. A ces textes vinrent s'ajouter les récits, assez modernes, publiés par Alexandre Jaba, consul de Russie à Erzeroum (*Recueil de notices et récits kourdes, réunis et traduits en français; Saint-Pétersbourg,* 1860). Si nous ajoutons à cela les études de M. Chodzko sur le kurde de *Soleimanié* (*Journal Asiatique,* 1857, I, 297) et la grammaire et le vocabulaire du dialecte de *Hakari* (dans les montagnes de ce nom, aux sources du Tigre) par le Rév. Samuel A. Rhea (*Journal of the American Oriental Society,* 1872, pp. 118 sq.), nous aurons à peu près l'ensemble des documents réunis jusqu'à présent sur la famille des dialectes kurdes. D'étude de philologie comparative, il n'existe guère qu'un article de M. Pott qui établit la parenté du kurde et du persan (*Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes,* III, 23 sq.), et quelques pages de M. Friedrich Müller.

Les deux livres que publie M. Justi sont l'effort le plus considérable qui ait encore été fait pour ramasser et résumer l'ensemble des faits recueillis jusqu'ici. Le premier de ces livres, le Dictionnaire kurde-français, est l'œuvre de M. Jaba, l'auteur des Notices kurdes citées plus haut, que son long séjour à Erzeroum a familiarisé depuis longtemps avec le kurde; mais M. Justi a eu en mains d'autres documents qu'il a fondus dans le corps de l'ouvrage : un dictionnaire français-russe-kurde compilé par M. Jaba et qui contient des mots et des phrases qui manquaient au manuscrit du dictionnaire kurde; une riche collection de dialogues kurdes recueillis également par M. Jaba; une collection de récits et de ballades kurdes rassemblés par M. Socin, dans son voyage en Arménie; enfin, il a incorporé les mots et les formes fournis par Garzoni, par M. Chodzko, par les textes de Lerch et par le Rév. Rhea. Le lexique donne l'étymologie quand elle est connue (c'est-à-dire le mot persan auquel répond le mot kurde quand il est kurde proprement dit, et le mot persan, turc, arabe ou arménien qu'il reproduit quand il est emprunté). La publication de ce dictionnaire, qui réunit tout le matériel jusqu'à présent connu, est un service de premier

ordre pour lequel il faut remercier la patience de l'auteur et l'abnégation de l'éditeur [1].

La rédaction de la grammaire est un travail, non point plus utile et méritoire, mais certainement plus difficile. La grande difficulté vient de la variété — je ne dis pas, de la richesse des sources — et de la forme assez incohérente sous laquelle nous sont venus les matériaux. Nous n'avons guère jusqu'ici que des bribes et des morceaux venus indépendamment de cinq ou six dialectes, et comme les voyageurs qui les ont recueillis ont chacun adopté une transcription particulière, il est souvent très difficile de se retrouver dans cette richesse apparente où plus d'une fois les bigarrures de la transcription créent seules l'illusion de formes dialectales. Il serait plus désirable que l'on n'eût que le matériel d'un seul dialecte, mais complet et éclairé par des textes suffisants. Il ne faut donc pas s'étonner si le livre de M. Justi présente une confusion qui surprend un peu ceux qui sont habitués à la netteté ordinaire de son exposition et à la belle ordonnance de son Manuel zend. Avec des matériaux si hétérogènes, il était difficile d'arriver à donner une esquisse précise et nette de la langue ou plutôt des tronçons de langues qui les ont fournis. M. Justi n'en a pas moins rendu à la philologie iranienne un service de premier ordre en condensant et rapprochant tous ces documents; c'est tout ce qu'il était possible de faire en l'état présent, et il l'a fait avec une patience et une conscience dignes d'éloge. Je me contenterai de présenter quelques observations sommaires et d'appeler l'attention de l'auteur sur quelques questions qu'il sera mieux que tout autre, après ses études spéciales, en état de traiter et de résoudre.

La phonétique a fait l'objet d'une longue et minutieuse étude (pp. 1-102) : il ne s'en dégage pourtant pas une idée très nette du système phonique du kurde et de sa place dans l'ensemble iranien. Cela tient en partie, je crois, à ce que l'auteur a étudié si-

1. Les textes n'ont pas été absolument dépouillés : signalons l'omission d'un mot bien intéressant, *bîn* « odeur », traduisant *bûi* (*Gramm.*, p. 139); *bîn* vient comme le persan *bînî* بینی « nez », pehlvi *vînîk*, mazandéranien *vînî* (cf. vol. I, p. 57, n. 2), de la racine *vaên* » voir »; c'est le zend *vaêna*.

[Le Dictionnaire donne, il est vrai, le mot à l'article *behin*, بهن; mais la bizarrerie de l'orthographe a empêché l'auteur de reconnaître la valeur réelle du mot, qu'il ramène au zend *bud* à l'aide du suffixe *n*; en réalité le ه de بهن n'est qu'une représentation imparfaite de l'*i* long (vol. I, p. 114, n.).]

multanément les origines iraniennes et non-iraniennes de chaque son kurde, au lieu d'étudier d'abord les origines iraniennes de tout le système : ce qui, en effet, détermine le caractère phonétique d'un idiome, c'est la façon dont il a traité les éléments traditionnels et nationaux, et non celle dont il a altéré les éléments d'emprunt et d'origine étrangère. Or, comme le vocabulaire kurde déborde d'éléments étrangers, l'étude concomitante des deux ordres d'éléments tend à obscurcir et à voiler le caractère réel de la langue, et l'on se trouve en face d'un amas de faits hétérogènes sans vue générale qui se dégage. En procédant dans le sens que nous indiquons, l'auteur serait certainement arrivé à résoudre ou au moins à poser cette question : quelle est la place exacte du kurde dans la famille iranienne, et, d'une façon plus précise, le kurde appartient-il à la branche *persane* (perse, pehlvi, persan) ou à la branche *médique* (zend)? Pour résoudre cette question, une des premières vérifications à faire, c'est de consulter la série des *z* zends représentés par des *d* persans, un des traits essentiels qui distinguent les deux groupes étant la représentation par *d* dans le groupe persan des sons primitifs *j h* représentés en zend par *z*. Or, on trouve :

Kurde *z*âwa[1], gendre;	zend *z*âmâtar;	persan *d*âmâd.
*z*er, cœur;	*z*ared;	*d*il
*z*ânîn, savoir;	*z*an;	*d*âniçtan
a*z*, moi;	a*z*em;	a*d*am.

Je ne prétends pas que ces rapprochements soient décisifs: car on peut opposer dans le sens contraire:

Kurde *d*açt, main;	zend *z*açta (sscr. *h*asta);	persan *d*açt
*d*i, hier;	**zy*ô (sscr. *h*yas);	*d*î
*d*ôçt, ami;	cf. *z*ush (sscr. *j*ush);	*d*ôçt.

Il faudrait, d'après l'analogie de la série précédente : *z*açt, *z*î, *z*ôçt : mais ici se pose la question inextricable des emprunts au persan : l'identité de forme entre un mot persan et un mot kurde est, en général, un indice que le mot kurde est emprunté : M. Justi en a donné des exemples frappants dans ses notes intéressantes sur *les mots étrangers en kurde*[2]. Un exemple

1. Le Beluci traite le *z* zend comme le kurde dans *zâmâth*, z. *zâmâtar; zirde*, z. *zaredhaya; zânagh*, z. *zan* (*Journal of the Asiatic Society of Bengal*, extra-number to Part I for 1880 [1881]).

2. Dans le *Journal de Linguistique*, VI, 89.

beaucoup plus embarrassant, parce qu'il n'y a pas identité, c'est le kurde *daw*, bouche, que l'on rapproche du zend *zafan*, persan *dahân* (vol. I, p. 75) : si le rapprochement est exact, et si ce sont les mêmes dialectes qui disent *zer*, *az* etc., et *daw*, la question de classification se complique considérablement.

Un trait caractéristique du kurde, en regard du persan, c'est qu'il a conservé le pronom nominatif, *az*, zend *azem* « je », à côté du pronom génitif *man*, zend *mana*, « de moi », lequel est devenu en persan le seul et unique pronom. Un pareil fait n'est pas un accident isolé et sans conséquence dans l'organisation même de la langue : pour que le génitif devînt, en persan, la forme générale du pronom, il a fallu que la construction directe et active fût dépossédée au profit de la construction passive : on a commencé par dire en perse *mana kartam* « il a été fait par moi », d'où en pehlvi *man* (li)[1] *kart*, et, *man* étant remplacé par son équivalent *am*, *am kart* : de là, en persan, avec inversion, *kard-am*, où *am* est un pronom suffixe, plus tard confondu avec la désinence d'aoriste de la première personne, l'ancien *âmi* du sanscrit et du zend, ce qui a amené aux autres personnes les désinences de l'aoriste. Le pehlvi, dans ces cas, formait le parfait par un participe invariable *kart*, fait, combiné avec les génitifs *li*, de moi; *lak*, de toi; *lan*, de nous; *lakûm*, de vous, représentants de *mana-man*, *tava-tô-tû* etc. Le kurde offre précisément la même construction :

min dît, te dît, vi dît, me dît, ve dît, evân dît,
littéralement : « vu de moi, de toi, de lui etc. »

Au contraire, au présent (aoriste persan), on aura la construction nominative et directe :

az kenim, je ris (persan *man* khandam) etc. Le kurde est ici plus archaïque que le persan, qui en est venu à dire *mei* rideo au lieu de *ego* rideo, parce qu'il avait dit *mei* risum est, au lieu de *ego* risi[2].

Je joins ici quelques observations de détail :

P. 43, *cukht*, « paire », répondant au persan *juft*, est plus ar-

1. L'emploi du sémitique *li*, génitif ou datif, au lieu de *anâ* « je », prouve qu'au moment où se forma le système de notation pehlvi, on avait encore la pleine conscience de la signification primitive de *man* et de son substitut *am*; voir I, § 128.

2. Voir I, § 189.

chaïque et donne l'étymologie : *juft* est pour *jukht*, du zend *yukhta*, pehlvi *jukht* (𐭩𐭥𐭲 que les Parses lisent *davât*[1]); le persan *juft*, emprunté par le kurde, a donne *jôt* (p. 31).

P. 44. *hêk*, œuf, vient directement d'une forme primitive **âvyaka*.

P. 123. Je doute fort que le pluriel en *gal* du dialecte de Sihna, *banda gal*, doive s'expliquer par la préposition *gal* « avec », et que le kurde ait renouvelé le procédé par lequel les Indo-Européens auraient formé le pluriel en *s*, débris du sanscrit *sa*, *saha* (!); M. Justi soupçonne que la préposition *gal* pourrait être alliée au persan *gala*, troupeau; c'est là qu'est la vérité : le pluriel en *gal* n'est qu'un collectif, identique aux collectifs du beluci, tels que *jan-gal*, troupe de femmes, *zah-gal*, troupeau de chevreaux[2].

L'étude sur le dialecte de Yezd ou *Deri* est faite d'après des documents rassemblés par Petermann dans son voyage en Perse, en 1854 : c'est le dialecte étudié par Bérézine sous le nom de *Gebri* ou dialecte des Guèbres, ainsi nommé parce que c'est le dialecte des Parses de Yezd. L'étude de M. Justi contient : une traduction de trois chapitres de la Bible en deri, une phonétique, une grammaire et un lexique allemand-deri. Ce n'est pas ici le lieu d'aborder la question du sens réel de ce nom de langue *deri*, sur lequel les données indigènes sont si confuses : nous signalerons seulement quelques-uns des traits les plus importants qui ressortent de l'étude de M. Justi.

1° Phonétique. — Réduction des aspirées : *suhra*, lumière, cf. zend *sukhra; har-* pour *far;* réduction de *d* médial (δ) à *h* : *buhin* = p. *bûdan* (cf. en persan même *nihâdan* = **ni-dâdan*, *khwâham* = z. **hvâdâmi*[3]).

Réduction du primitif *khw* à *w* : *wu*, je veux, pour *khwâdam;* cf. beluci : *wânagh*, lire, p. *khwândan; waragh*, manger, p. *khwardan* etc.

Conservation de *v* initial : *vârân*, pluie; *vabr*, neige; *vaca*, enfant; *vaatar*, meilleur; *vâshad*, ouvert (p. *kushâd*).

v pour *m*, comme en kurde : *zevîn*, terre.

v pour *y* entre voyelles : *dîva*, vu, pour *dîya*, p. *dîda*.

1. Voir vol. I, p. 88, n. 2.
2. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, l. l.
3. Voir vol. I, p. 71.

v préposé à *â* initial : *vâçmân,* ciel; *vûv,* eau.

Chute des consonnes finales : *ah* = p. *az; mah* = p. *mar* et *man, yah* = *yak; khah* = *khvad, kah* = *kas.*

2° Morphologie. — Pluriel en *ûn* (p. *ân*), *hâ.*

Génitif par l'*izâfet;* datif par suffixe *râ;* accusatif par suffixe *râ,* quelquefois avec préfixe *mah* (p. *mar*).

Pronoms : 1. *mah* = p. *man; mâ.*
2. *tâ* (?) *shumâ.*
3. *în; ush; îshûn.*

Verbe: préfixe de présent, *é* (kurde *hâ*); *va* = p. *be*; *ta* (kurde *ta*).

Le verbe *kardan* forme (ou plutôt reforme) ses temps spéciaux de la racine *kar* et non du thème spécial *kun.* Caractéristique *t* (gr. τύπ-τ-ω; persan *khuf-t*-îdan; zend *hvab-d*-â etc.; vol. I, § 163) : *kûd-* persan *kûf-t*-an; *navisht-,* écris, de *nivish-t*-an.

Le parfait se forme à la façon du pehlvi : pronom (représentant le régime oblique) et participe passé invariable.

3° Lexicographie. — *Cûm,* repas du soir; p. *shâm;* z. *khshafnya* (voir plus bas, Lexicologie, s. v.); donc ici *c* = *khsh.*

dûhar (?), frère.

duteh, fille; p. *dukhtar.*

môm, lune (pour *môn* [?]; cf. z. *mâoñ*-ha; g. μήνη; angl. *moon*).

urvar, plante; z. *urvara;*

sur, rouge; z. *sukhra (*suhr);*

vajah, je dis: z. *vac;* le persan a la racine perse *gaub; vâj,* cri.

khạrm, sommeil; z. *hvafna, *hvâm.*

mahrzan, belle mère; p. *mâdar zan, *mâarzan.*

khurushtan, acheter : p. *furûkhtan,* en composition *furûsh;* le *kh* semble primitif (cf. *krî, khirîdan*);

mâya, femme, p. *mâda* : ceci donne l'étymologie du persan *mâya,* matière, essence, qui est identique au persan *mâdah,* femelle (cf. latin *mater, materies*); l'un et l'autre sont le pehlvi *mâtak,* qui est *mâya* مایه dans *mâtakvar* (principalement) et *mâda* ماده dans *mâtaknar* (femelle et mâle). Cf. vol. I, p. 70, n. 1.

On voit quelle utile collection de matériaux l'infatigable M. Justi vient de mettre à la disposition de la philologie iranienne, qui lui doit toute reconnaissance.

INDO-IRANICA.

INDO-IRANICA.

I.

DES DÉSINENCES VERBALES EN *US*

ET

DES DÉSINENCES VERBALES QUI CONTIENNENT UN *R*

(*Soc. de Ling.* II, 95.)

L'optatif et le parfait présentent en sanscrit à la troisième personne du pluriel, tant de l'actif que du moyen, des désinences qui n'ont point d'analogue dans le reste de la conjugaison.

1° D'une part, ils présentent à l'actif la désinence *us*.

Ainsi, l'optatif actif de *dvish* (seconde conjugaison principale) fait *dvish-y-us;* celui de *bhar* (conjugué sur la première) fait *bharey-us.* — On s'attendrait à **dvish-y-an*, **bharey-an,* en regard du grec ἱσταῖεν, φέροιεν.

Le parfait actif de *bhar* fait *babhr-us.* — On s'attendrait à **babhr-anti* ou **babhr-an* en regard des désinences grecques en ασι (pour αντι) ou des désinences gothiques en *un.*

2° D'autre part, ils présentent au moyen des désinences contenant un *r.*

Ainsi, l'optatif moyen de *dvish* donne *dvish-î-ran;* celui de *bhar, bhare-ran.*

Le parfait moyen de *bhar* donne *babhr-ire.*

La désinence *us* se retrouve encore aux aoristes de la 1re, de la 3e, de la 4e et de la 5e formation [1] : *anaish-us* de *nî, abodhish-us* de *budh, ayâsish-us* de *yâ, ad-us* de *dâ;* au potentiel *budhyâs-us.* Joignons à cela un certain nombre de formes védiques qu'il est difficile de rattacher à une catégorie verbale précise : *akram-us, kram-us,* de *kram; atvish-us,* de *tvish; skambh-us,* de *skambh; tax-us,* de *tax; duh-us,* de *duh; mand-us,* de *mand; yam-us,* de *yam,* etc. [2]

Des désinences contenant un *r* se trouvent encore au potentiel moyen *bhuts-î-ran* et dans un grand nombre de formes purement védiques :

formes en	*-re :*	*duh-re,* de *duh.*
—	*-rate :*	*duh-rate.*
—	*-rata :*	*jushe-rata,* de *jush.*
—	*-ranta :*	*avavṛt-ranta,* de *vṛt.*
—	*-ran:*	*adṛç-ran,* de *dṛç.*
—	*-ram :*	*adṛç-ram.*
—	*-rire :*	*cikit-rire,* de *cit* [3].

L'on a jusqu'ici cherché à expliquer ces deux sortes de désinences chacune à part. J'essaie de montrer dans le travail suivant que les désinences de la seconde classe s'expliquent par celles de la première. Etudions d'abord celles-ci.

I. Désinences en *-us.*

Bopp (III, p. 56 de la traduction française) considère la terminaison *-us* comme un affaiblissement de *-anti; babhrus* serait pour **babhranti, s* étant un affaiblissement de *t;* la voyelle *u* serait, soit une vocalisation de la nasale, soit un affaiblissement de *a.* Cette explication suppose dans une forme exclusivement

1. Classification de Bopp.

2. Les exemples védiques sont tirés du livre de M. Delbrück, *Das altindische Verbum aus den Hymnen des Ṛig Veda.*

3. Delbrück, l. c. p. 76 sq.

sanscrite des faits de phonétique inconnus à la langue; le changement de *t* en *s* devant *i* est un fait grec, non sanscrit.

Schleicher[1] présente la même explication : pour le changement de *an* en *u*, il renvoie à l'analogie de *ubhau* = ἄμφω; pour celui de *t* en *s* il n'a pas d'analogies à citer, ou du moins il n'en cite pas. Il ramène de même *anaishus* à **anaishant*; **anaishant*, d'après les lois phoniques reconnues en sanscrit, ne pourrait donner que **anaishan* : cf. *abodhan* de **abodhant*.

Quand l'on a à expliquer une désinence sanscrite donnée par les paradigmes des grammairiens indous, il y a toujours une précaution préliminaire à prendre; *c'est de s'assurer que cette désinence existe;* faute de quoi, le *sandhi* peut jouer de fort méchants tours à la grammaire comparée. Or, c'est surtout dans le cas d'une désinence avec *s* final qu'il y a lieu de se défier. En effet, c'est une loi d'euphonie propre au sanscrit de changer *s* final (visarga) en *r* toutes les fois que, précédant une consonne douce ou une voyelle, il suit une voyelle autre que *a*, et inversement de changer *r* final en *visarga* à la pause et devant les consonnes dures : ainsi, d'une part, *punar karoti, karoti punar* deviennent *punas karoti, karoti puna:;* et d'autre part, *ravis eti, ravis gacchati* deviennent *ravir eti, ravir gacchati*[2]; par suite, étant donné un paradigme en *u : (us),* il est impossible de décider *ipso facto* si la forme primitive est *us* ou *ur; viçve tasthu:* ne prouve pas plus une désinence *us* que *tasthur viçve* ne prouverait une désinence *ur*. Avant donc de comparer cette désinence à des désinences grecques, il faut essayer d'en déterminer la forme authentique, et pour cela en chercher les équivalents, non dans un idiome aussi éloigné du sanscrit que l'est le grec, mais dans la langue la plus voisine, le zend.

Quelle est la forme zende répondant aux optatifs sanscrits en *-yus,* aux parfaits sanscrits en *-us?*

A l'optatif, le zend a deux désinences; l'une est *en* = **an,* correspondant au grec -εν; il a ainsi à la première conjugaison principale *barayen,* qui est le grec φέροιεν; à la seconde conjugaison principale, cette désinence, s'ajoutant à la caractéristi-

1. *Compendium,* 2e éd., § 276.
2. Bopp, *Grammaire critique,* §§ 72, 75*a*.

que modale *yâ*, produit *yãn* = **yân;* de là, *jam-yãn* = **jam-yâ-an;* de là, en regard du sanscrit *syus* « qu'ils soient », le zend *hyãn* = **h-yâ-an* (et aussi le zend *hvyén*).

Mais, à côté de la forme *hyãn*, le zend a une autre forme *hyârĕ*[1]; l'*ĕ* final est inorganique, le zend ayant l'habitude d'ajouter cette voyelle à *r* final; donc *hyârĕ* suppose un primitif **syâr* que, d'après l'analogie de *hyãn* = **h-yâ-an*, nous décomposerons en **s-yâ-ar*, *s* étant le débris de la racine, *yâ* la caractéristique de l'optatif, et *ar* la désinence de la troisième personne du pluriel.

La désinence normale du parfait zend est *arĕ*, c'est-à-dire **ar;* au sanscrit *babhru* : (c.-à-d. *babhrus* ou *babhrur*) répond le zend *baurarĕ*, c.-à-d. **babhrar;* au sanscrit *dadhu* : (c.-à-d. *dadhus* ou *dadhur*) répond le zend *dâdharĕ*, c.-à-d. **dâdhar;* au sanscrit *babhûvu*: (c.-à-d. *babhûvus* ou *babhûvur*) répond le zend *bâbvarĕ*, c.-à-d. **babhvar;* au sanscrit *âsu: (âsus* ou *âsur)* répond *âoṅharĕ*, c.-à-d. **âsar*[2].

Il est clair que la terminaison qui est dans l'optatif *hyârĕ* est la même qui est dans le parfait *baurarĕ*, la longue de *hyârĕ* étant due à la caractéristique de l'optatif *yâ*. Nous pouvons donc dire que le zend répond à la terminaison *u*: de l'optatif sanscrit par les terminaisons *en* et *ar*, et à la terminaison *u*: du parfait sanscrit par la terminaison *ar*. Mais le sanscrit *u*: peut aussi bien être *ur* que *us;* et d'autre part, l'*a* sanscrit est sujet à s'altérer en *i* ou en *u* devant *r;* c'est ainsi que la racine *tar* « traverser », à côté de *tar-ati*, donne *tir-ati* et aussi *tur-yâma, tutur-yât;* que la racine *kar* donne *kur-masi;* qu'au grec πόλ-ι-ς répond *pur, pur-î;* concluons donc que, phonétiquement, la désinence que les grammaires sanscrites écrivent *u* : peut dériver d'une forme antérieure *ar*. Or, le dialecte le plus voisin du san-

1. Nous rendons le ę zend par *ĕ* dans cet essai, au lieu de *e* comme dans le reste de l'ouvrage, pour éviter le confusion avec le *e* (= *aï*) sanscrit.

2. Citons encore *vaonarĕ irîritharĕ* (Justi, *Manuel zend*, p. 401). M. Justi cite encore la forme *aêurush*, mais en l'accompagnant prudemment d'un point d'interrogation : en effet, le sens du mot est inconnu et la traduction pehlvie y voit un adjectif : elle le traduit *arûç* ܐܪܘܫ, « blanc »; elle semble identifier les deux mots. — La langue des Gâthâs change *ĕ* final en *é* (Spiegel, *Grammaire zende*, Appendice, § 4); de là les formes *âoṅharé, câkhnaré*, pour les formes vulgaires *âoṅharĕ*, **câkhnarĕ;* comparez les formes de substantif comme *vazdvaré* pour *vazdvarĕ*.

scrit présente cette désinence *ar* précisément dans les cas où le sanscrit présente *u:*; concluons donc que telle est en effet la désinence primitive de la 3e personne du pluriel à l'optatif et au parfait actif dans les deux langues ariennes de l'Asie. Le parfait sanscrit *babhru:* doit donc s'écrire *babhrur* et se ramène avec le zend *bawrarĕ* à une forme indo-iranienne **babhr-ar;* l'optatif sanscrit *syu:* doit s'écrire *syur* et se ramène avec le zend *hyâre* à une forme indo-iranienne **s-yâ-ar :* de **s-yâ-ar* le zend a tiré par contraction **s-yâr;* le sanscrit, par élision de la longue, **syar* (cf. les imparfaits comme *ayu-n-am* à côté de *ayu-nâ-m* = **ayu-nâ-am);* cette désinence, transportée dans la première conjugaison, a donné **bodhayar,* d'où **bodheyar bodheyur.*

Quelle est l'origine de cette désinence indo-iranienne *ar?* Est-elle une altération phonétique de la désinence indo-iranienne *an?* Non, car *n* ne se change en *r* ni en sanscrit ni en zend.

Dans la dérivation des substantifs, les désinences *an* et *ar* sont des *suffixes équivalents* qui se substituent l'un à l'autre : c'est ainsi que le sanscrit fait alterner dans la déclinaison le thème *ah-ar* et le thème *ah-an;* c'est ainsi que le zend, à côté du thème *hvarĕ* (soleil) = sanscrit *sv-ar,* présente la forme *hvéñg,* c'est-à-dire **hv-an*[1]. Le principe de cette équivalence, transporté dans la conjugaison, expliquerait la présence d'une désinence *ar* là où l'on attendrait *an*[2]. D'ailleurs, quelle qu'en soit l'origine, elle existe, et nous allons la retrouver à l'instant dans les désinences énigmatiques en *îran îre.*

1. Primitif *svan,* d'où les formes germaniques : gothique *sunna,* allemand *sonne,* anglais *sun* (si toutefois ces formes ne viennent pas de *savil* (sol), par suffixe *na;* cf. sanscr. *star,* goth. *stairno*).

2. M. Bréal nous propose de cette désinence un explication qui ramènerait les formes en *ar* dans le cadre de la dérivation nominale. Si la 3e personne du pluriel en *-anti* est, comme le veut M. Ascoli, le pluriel d'un thème nominal en *-ant,* il est permis de reconnaître dans la désinence *ar* un suffixe nominal, le même qui se rencontre dans *svas-ar,* z. *hvañh-ar, sor-or.* — Remarquons que l'on a *ar* et non *ari,* parce qu'il s'agit de temps secondaires où la voyelle du pluriel tombe : l'on a *ar* pour *ari,* pour la même raison que l'on a *an(t)* pour *anti.* Au lieu donc de dire, comme nous le faisions, que *ar* est équivalent de *an,* il faudrait dire que *ar* est équivalent de *ant.*

ASHMOLEAN MUSEUM OXFORD

Le sanscrit classique a effectué une répartition régulière de ces deux désinences entre les différents temps; celle du zend est moins régulière. Tandis qu'à l'optatif le sanscrit emploie uniquement *ur*, le zend emploie surtout *en;* il est donc probable que dans la période indo-iranienne on disait indifféremment *s-yâ-ar* et *s-yâ-an* (sanscrit *syur*, zend *hyârĕ* et *hyãn*). Au parfait le sanscrit ne connaît plus que *ur :* peut-être le zend a-t-il conservé une forme de parfait en *an : yêyã*[1].

Le sanscrit emploie *ur* dans les aoristes de racines en *â : a-dur* de *dâ (= *a-dâ-ar, *adar)*. Le zend a les deux désinences : il dit *dãn = dâ-an* et *(â)dârĕ = (a)dârĕ = *(â)dâ-ar*.

L'imparfait a conservé la désinence *an* dans les deux langues; de même les aoristes qui suivent la déclinaison de l'imparfait (2e, 6e et 7e formes) : cela tient sans doute à ce que l'on sentait plus vivement qu'ailleurs le rapport des désinences de l'imparfait à celles du présent *(ati, at; anti, an);* cependant les formes védiques *akram-ur, atvish-ur, cax-ur, duh-ur,* etc. (Delbrück, § 92) sont de véritables imparfaits ou aoristes de la sixième classe avec ou sans augment; ce qui prouve qu'il y a eu un moment d'hésitation dans la langue[2].

La syllabe *u:* paraît encore dans les paradigmes sanscrits au duel du parfait actif : 2e personne *tutudathu:*, 3e personne *tutudatu:*, racine *tud.* Nous devons nous attendre à rencontrer en zend *-atare;* c'est ce qui arrive en effet, à cette différence près que le zend a fait passer à l'actif l'*â* long de la désinence duelle du moyen : athâ mainyû *maman-âitê* (= **maman-âitê* = sanscrit *mamn-âte*), athâ *vaoc-âtaré* (= **vavac-âtar,* sanscrit *âc-atur* = **vavac-atar*), athâ *vâverez-âtaré* : « ainsi ont pensé, ainsi ont parlé, ainsi ont agi les deux ordres d'esprits[3] » (*Yaçna,* XIV, 4 [12] 16).

II. Désinences contenant *r*.

Deux explications ont été données de ces désinences.

1° Selon Bopp (§ 468), suivi par Schleicher (*Compendium,*

1. athaurunô yôi yeyãn dûrâṭ : « les prêtres venus de loin » (*Yaçna,* XLII, 6 [XLI, 35]); variantes : *iiêiiãn îeiiñn iiêãn îêãm yeyãm yãm; yêyã* pour **yêyan* répond à un sanscrit **yayan yayur*. Le pehlvi traduit comme un subjonctif *yâtûnând* : Nériosengh a *pracaranti.*

2. M. Ascoli me signale l'imparfait védique *abibharus.*

3. Ceux de la terre et du ciel.

§ 282) et par Kuhn (*Zeitschrift*, 18, 402), *r* est la transformation d'un *s*, consonne radicale du verbe substantif *as;* mais le rhotacisme médial est inconnu en sanscrit. Une forme **dvish-îsan* ne pourrait donner que **dvish-îshan*. Kuhn, du rapprochement de formes comme *asthi-r-an, asthi-sh-ata,* conclut que *s* peut devenir *r :* la véritable conclusion à en tirer est en réalité que dans *asthi-r-an, r* ne vient pas de *s*. Invoquer l'alternance des formes *ah-ar, vadh-ar, ush-ar, sab-ar, an-ar,* etc., avec *ah-as, vadh-as, ush-as, sab-as, an-as,* etc., c'est confondre *l'équivalence morphologique* avec *l'identité phonétique;* les suffixes *as, ar* et *an* sont *équivalents,* c'est-à-dire qu'ils peuvent se combiner avec la même racine pour produire un mot de même sens; mais ils ne viennent pas plus l'un de l'autre que le suffixe *-no* (dans *do-nu-m*) ne vient du suffixe *-ro* (dans δῶ-ρο-ν); semblables aux équivalents chimiques, ils se substituent l'un à l'autre dans leur combinaison avec un même radical, mais ne transmutent pas l'un dans l'autre [1].

2° Selon Benfey [2], les désinences contenant *r* sont dues à la fusion de la racine avec les formes verbales de la racine de mouvement *ar ṛ*. Ceci nous conduirait à la question générale de la composition dans la conjugaison : nous ne pouvons étudier ici la question; mais l'on accordera sans peine que l'on ne doit admettre la présence de verbes auxiliaires dans la conjugaison que quand l'on y est forcé, soit par la forme extérieure, comme dans le futur par périphrase du sanscrit, soit par la série historique des formes, comme dans le futur roman; aucune de ces conditions n'est remplie dans *dvishîran,* sans parler de l'é-

1. Assimiler les désinences qui remplissent la même fonction, c'est supprimer la morphologie au profit de la phonétique, ou pour mieux dire, à ses dépens, car c'est l'obliger à toutes les complaisances pour justifier tous les changements. La phonétique de Schleicher reste, même après les progrès récents de la science, un admirable modèle de précision et de méthode scientifique : mais pour s'être laissé dominer par la recherche de l'unité dans les formes, que de pages dans sa Morphologie qui sont en révolte ouverte contre sa Phonétique! Comparer les observations présentées à ce sujet par M. Bergaigne dans son étude sur le prétendu changement de *bh* en *m* dans les langues slaves; dans les *Mémoires de la Société de Linguistique,* II, p. 213 sq.

2. *Ueber die Entstehung und Verwendung der im Sanskrit mit r anlautenden Personalendungen.*. Extrait des Mémoires de l'Académie de Gœttingue. — Voir la recension de M. Bergaigne dans la *Revue Critique,* 1872, I, p. 35 sq.

trangeté d'une composition qui serait réservée non à un mode, non à un temps, mais à une personne.

La réduction de la désinence d'actif *u* : à un primitif *ar* explique toutes les désinences avec *r;* elles ont pour base une désinence en *ar* augmentée; la 3e personne du pluriel de l'optatif actif *dvish-yur* explique la 3e personne du pluriel de l'optatif moyen *dvish-îran;* la 3e personne du pluriel du parfait actif *babhr-ur* explique la 3e personne du pluriel du parfait moyen *babhr-ire.*

A première vue, l'*î* de *dvish-îran* n'a pas une autre origine que l'*i* de *dvish-îma* et de tout l'optatif moyen; il est, comme lui, la contraction de *yâ,* et par suite *dvish-îran* est la contraction de **dvishyâr-an;* mais **dvishyâr* est la forme de l'optatif actif zend, c'est la forme régulière et primitive dont l'actif sanscrit *dvishyur* (pour **dvishy-ar,* **dvishyâ-ar)* dérive; donc, l'optatif moyen forme sa troisième personne au pluriel de la personne correspondante de l'actif (sous sa forme primitive) par l'addition de la désinence *an,* autrement dit, *an* étant *l'équivalent* de *ar, par la désinence de l'actif redoublée.*

Dans la première conjugaison principale, la forme primitive de l'optatif actif *jushayar* (d'où **jusheyar,* **jusheyur*) donnera **jushayar-an,* d'où par contraction *jusher-an.*

Les formes en *-ran,* ayant *l'apparence* de formes actives, puisque *an* est désinence d'actif, à leur côté s'est développée dans la langue védique une forme *-rata,* qui est à *-ran* ce que *-ata* (à l'imparfait *advish-ata*) est à *an* (à l'imparfait actif *advish-an*). De là, à côté de *dadîran,* forme unique dans les Vedas (Delbrück) : *bharer-ata, jusher-ata; cucyav-îr-ata* (optatif intensif de *cyu*), *mans-îr-ata* (optatif de désidératif).

Passons au parfait : l'actif *cakrur* est pour **cakr-ar* (zend *cakhrarĕ*); comme le parfait moyen a la finale *e* à toutes les désinences (*dade, dadishe, dadimahe* etc.), **cakrar* est devenu au moyen **cakrare;* c'est ainsi qu'en zend à l'actif *âoṅharĕ,* parfait de *ah (as),* répond le moyen *âoṅhâirê,* c.-à-d. *âoṅhârê* (l'*a* de l'actif *ar* prouve que l'*â* du moyen *ârê* n'est pas organique). **Cakrare* est devenu en sanscrit *cakrire,* c'est-à-dire que *a* s'est affaibli en *i* : il aurait dû disparaître, par analogie des thèmes faibles du moyen, comme il a disparu dans *cakre* pour **cakare;* mais dans *cakrare, a* ne pouvait que s'affaiblir, parce que sa

chute aurait produit un groupe non prononçable *(krr)*; il s'est affaibli en *i* plutôt qu'en *u* à cause de l'*i* des autres personnes (dadishe, dadivahe, dadimahe, dadidhve).

Quand l'*a* suivait une consonne unique, cet obstacle n'existait plus et la chute pouvait se faire : de là les formes védiques : *dadhre, jagṛbhre, dadṛçre, duduhre* etc., *jagṛbhre* par exemple est pour *jagṛbh-ire*, correspondant à *cakr-ire*, dans lequel *i* n'est pas un *i* de liaison, comme le présentent les grammaires, mais un élément organique.

Comme *-ire* était la désinence ordinaire du parfait, on ne sentit plus suffisamment cette désinence dans les formes où l'*i*, représentant de l'ancien *a*, était tombé, comme *jagṛbhre*; on sentit donc le besoin de renouveler la désinence. De là : *jagṛbhrire, sasṛjrire, cikitrire, dadrire*. Cette dernière forme est particulièrement intéressante : elle permet de restituer une forme **dadre* et prouve qu'à côté de *dadhire, papire, mamire* ont pu se développer des formes **dadhre*, **papre*, **mamre*, parallèles à *duduhre*.

En regard des formes comme *asur, caxur, taxur, dabhur, duhur, mandur, skambhur* etc., se placent les moyens correspondants *arh-ire, inv-ire, çṛṇv-ire, sunv-ire, hinv-ire*; comme *taxur* est pour **tax-ar, arh-i-re* est pour **arh-ar-e*; après une consonne simple, chute de l'*i* : *duh-re*, de **duh-ire*; *vidre*, de **vid-ire* (= **vid-ar-e*, moyen de *vid-ur* = **vid-ar*); *çere* [1], de *çay-ire*.

Cette dernière forme nous conduit à des formes curieuses, où à la désinence **ar* sont combinées des désinences de présent moyen : *duhr-ate*, de **duhir-ate*; *çer-ate*, de **çayir-ate* [1].

Aux aoristes de la 6e forme (ou imparfaits sans guṇa) comme *akramur, atvishur*, répondent les moyens *akṛpr-an, ajushr-an, adṛçr-an* qui sont aux actifs, **akṛpur, ajush-ur*, **adṛç-ur* dans le même rapport que les optatifs moyens en *îran* à l'optatif actif en *yur*. Ces formes à sens moyen et à apparence active appelaient des formes à désinences moyennes, comme *jusheran* appelait *jusherata*; de là, à côté de la forme moyenne à désinence active *avavṛtran*, la forme moyenne à désinence moyenne *avavṛtranta*.

Les désinences du précatif sont identiques à celles de l'op-

1. Kuhn (l. c.) tire de la comparaison de cette forme avec le grec κείρατο κίρατο un argument en faveur du rhotacisme sanscrit; *çérate* et κείρατο dériveraient de **çerate*; mais, comme le remarque Benfey, κείρατο répond à un sanscrit **çayate* et n'a rien perdu.

tatif, la caractéristique du temps différant seule : *budh-yâs-us; bhut-s-îr-an.*

Restent à citer les formes en *ram : adrç-r-am, abudh-r-am,* parallèles à *adrç-r-an, abudh-r-an,* et dérivées de **adrç-ur-am* etc. Qu'est-ce que cette désinence *-am*[1]? Je ne sais. Constatons seulement qu'elle est moins isolée qu'il ne semble; on la retrouve allongée, à l'impératif actif, 3e personne du singulier : *duh-âm, çay-âm* etc.

Reste en zend une forme obscure, l'optatif moyen : *daithyârĕsh, bu-yârĕsh, aiwi-çacyârĕsh, jamyârĕsh*[2]. *Buyârĕsh* se divise naturellement en *buyâr-ĕsh, *bu-yârĕ* étant l'optatif actif régulier, et la seconde désinence *ĕsh* jouant le rôle de *-an* dans l'optatif moyen sanscrit. Quelle est la forme primitive de cette désinence? Ce n'est point *-as;* on aurait *buyârô;* les lectures *jamyârish* et *buyârish* semblent indiquer que la désinence est *ish.* Mais ce que l'on peut retenir de ces formes, c'est que l'optatif moyen zend se forme, lui aussi, par addition d'une désinence nouvelle à la forme de l'optatif actif.

Tirons de cette étude les deux conclusions suivantes :

1° La langue indo-iranienne connaissait un suffixe *-ar,* substitut de la désinence *-an,* à la troisième personne du pluriel actif du parfait, de l'optatif et de ceux des aoristes qui ne suivent pas les désinences de l'imparfait[3]; ce suffixe est devenu *ur-* en sanscrit.

1. M. Bergaigne, dans une note sur le présent essai, fait observer que la désinence *ram* est aux désinences en *re* dans le même rapport que les désinences secondaires *dhvam* (2e personne du pluriel), *âthâm* et *âtâm* (2e et 3e personnes du duel) aux désinences primaires correspondantes *dhve âthe, âtê* : les lois ordinaires du balancement des désinences secondaires et primaires demanderaient *dhva, âtha, âta.* M. Bergaigne pense que la désinence en *ran* pourrait être une corruption de *ram,* car *an,* élément actif, est déplacé dans la conjugaison moyenne (*Mémoires de la Société de Linguistique,* II, 104).

2. *daithyârĕsh* : vaçô paçcaêta myazdem *daithyârĕsh* : « ils peuvent après cela préparer des mets . . . » (*Vend.* VIII, 22 [64]; pehlv. *ê yahbûnand*).

buyârĕsh : cithra vô *buyârĕsh* maçanâo : « que vos grandeurs se manifestent » (*Nyâyish,* III, 11).

aiwi-çacyârĕsh : yaṭ zî... *aiwiçacyârĕsh* . . . yaçnem : « s'ils accomplissaient un sacrifice » (*Yt.* VIII, 56).

jamyârĕsh : tâo ahmi nmânê *jamyârĕsh* : « qu'elles viennent dans nos maisons » (*Yaçna,* LX [Sp. LIX], 2 : pehlv. *yamatûnând;* sansc. *samprâpnuvantu*).

3. M. L. Havet me fait observer que cette désinence en *-ar* se retrouve

2° En ajoutant de nouvelles désinences à ce suffixe, elle formait les désinences moyennes correspondantes.

Le tableau suivant donne la génération de ces suffixes :

-ar	
-ur	-ar (zend)
-ire -re -rire	-ar-ĕsh (zend).
-îran -ran	
-rata -rante	
-rate	
-ram.	

peut-être dans la 3° personne en *-êre* du parfait latin : *-êre* ne peut s'expliquer par la forme parallèle *-erunt* pour *-isunt*, dont l'*e* paraît avoir été primitivement bref.

II.

LE SUFFIXE *AC* EN INDO-IRANIEN.

(*Soc. de Ling.* III, 302.)

---

§ 1. Le suffixe *ac* en sanscrit.

Le sanscrit classique tire d'un certain nombre de prépositions des adjectifs marquant la direction, par l'addition d'un suffixe *ac,* qui, aux cas forts, prend la nasale, d'après l'analogie des thèmes de participe présent : *aṅc.*

Ainsi, des prépositions *ava, pra, ud, prati, anu, ni,* se forment les adjectifs *avâc avâṅc* (ava + ac, anc) « dirigé en dessous » et « méridional » ; *prâc prâṅc* (pra + ac, anc) « dirigé en avant » et « oriental » ; *udac udaṅc* « dirigé vers le haut » et « septentrional » ; *pratyac pratyaṅc* « dirigé en opposition » et « occidental » ; *anvac anvaṅc* « qui vient à la suite » ; *nyac nyaṅc* « dirigé vers le bas, inférieur ». Quand la préposition se termine par une voyelle autre que *a,* comme dans *prati, ni, anu,* l'adjectif dérivé allonge cette voyelle en la contractant avec l'*a* du suffixe aux cas dits *très faibles,* c'est-à-dire aux cas faibles dont la désinence commence par une voyelle : de là, à côté des thèmes forts *pratyaṅc, nyaṅc, anvaṅc,* et des thèmes moyens *pratyac, nyac, anvac,* les thèmes très faibles *pratîc, nîc, anûc.* Le thème *udac,* dont la préposition se termine par une consonne, suit aux cas très faibles l'analogie des thèmes en *y-ac* : de là, le thème très faible *ud-îc,* à côté du thème fort *udaṅc* et du thème moyen *udac.*

Le sanscrit classique connaît encore quelques adjectifs en *añc* tirés de formes archaïques disparues du reste de la langue; d'une ancienne préposition **sami*, synonyme de *sam*, il tire l'adjectif *samyañc, samyac, samîc* « qui va avec »[1]; de **tiri*, forme équivalente du classique *tiras*, il tire *tiryañc, tiryac;* aux cas très faibles on attendrait *tirîc*, mais la langue s'est décidée pour une formation différente *tiraç* où le *c* n'a probablement rien de commun avec le suffixe *ac* (de **tiras-ka*?).

Dans la langue védique, cet emploi du suffixe *ac* est beaucoup plus large : non-seulement il s'ajoute à des prépositions qui ne le reçoivent plus dans la langue classique; telles que *apa, parâ,* d'où *apâc apâñc* « qui va en se détournant », *parâc parâñc,* même sens; à des adverbes comme *vishu* « en divers lieux », d'où *vishv-ac; satra* « en union », d'où *satrâc; asmatra* « en nous », d'où *asmatrâc;* mais encore à des adjectifs et à des substantifs : *ṛijv-ac* « qui va en ligne droite », *adharâc* « qui va vers le bas », *vishvâc* « qui va en différents sens », *arvâc* « qui se dirige vers, au devant », *devâc* « tourné vers les dieux », *viçvâc* « dirigé vers tous »; quelquefois l'idée de direction disparaît absolument et *ac* n'est plus qu'un simple suffixe d'adjectif, avec nuance active : *çvity-ac* « blanc, blanchissant »; *ghṛitâc* « qui laisse tomber du *ghṛita* »; *dadhy-ac* « qui laisse tomber le lait ».

Joindre à cela un certain nombre de thèmes d'origine pronominale, formés en ajoutant au thème pronomial les suffixes *dri* et *dhri : kadry-ac* « allant où? », *madry-ac* « qui va vers moi », *asmadry-ac* « qui va vers nous », *sadhry-ac* « qui va ensemble », **kudhry-ac* dans *akudhry-ac* « qui ne sait où aller » (? v. Grassmann, *Wörterbuch zum Rig Veda,* s. v.); cette formation passe de là aux autres thèmes : *devadry-ac* « qui va vers les dieux »; *vishvadry-ac* « qui va de différents côtés »[2].

Ces thèmes en *ac* sont si vivants que la langue védique en tire de nouveaux dérivés, soit par suffixe *a : parâc-a, prâc-a, nîc-a*[2] : avec gutturale : *apâk-a, anûk-a, pratîk-a,* et selon une ingénieuse théorie de M. Bréal *abhîka, upâka, anîka* (de *abhi, upa, ani* = ἐνί)[3]; soit par suffixe *îna : apâc-îna, adharâc-îna, prâc-îna, arvâc-îna, pratîc-îna, nîc-îna, samîc-îna, sadhrîc-îna,*

1. *Samîc* n'est pas formé de *sam* sur l'analogie de *ud udîc*, car on aurait alors *samac samañc*.

2. Voir Grassmann, l. c. p. 1689.

3. *Mémoires de la Société de Linguistique*, I, 405.

anûc-îna, vishûc-îna, tiraçc-îna; soit par suffixe adverbial *tât : prâk-tât, apâktât.*

§ 2. Le suffixe *ac* en zend.

Le zend, bien que n'offrant pas un grand nombre de formations de ce genre, en a cependant assez pour montrer que les langues iraniennes usaient du suffixe *ac* avec la même liberté que le sanscrit védique. En effet, il le combine également soit avec des prépositions, soit avec des thèmes nominaux. Il les combine avec les prépositions *fra* (sscr. *pra*), *apa, parâ* (sscr. *parâ*), *uç* (sscr. *ud*) :

1° *frãsh : frãsh* ayanhô fraçparaṭ « *en avant* hors du vase d'airain il s'élança » (*Yt.* IX, 38). *frãsh* est le nominatif régulier de **frânc;* le sanscrit dit au nominatif *prâṅ*, n'ayant, conformément à ses lois d'euphonie propres, conservé que la première des consonnnes finales; la forme théorique serait *prâṅc-s;* le signe du nominatif *s* a disparu. Le zend a conservé au contraire le signe du nominatif, il a sacrifié la consonne finale du thème et fondu la longue avec le son nasal. Mais ce nominatif régulier *frãsh* a étouffé le reste de la déclinaison et s'emploie quel que soit le sujet; il est devenu une véritable préposition :

nôiṭ airyâo daṅhâvô *frãsh* hyâṭ *haêna* « point n'avancerait l'armée ennemie sur les contrées aryennes » (*Yt.* VIII, 56); *frãsh* au lieu de **frâci.* De là il passe comme premier thème dans les composés : *frãsh-tacô* « qui court en avant » et sans nasale : *fraz-dânava* « dont les eaux coulent en avant » (nom d'un Var), *frazh-dâta* « placé au premier rang ».

2° *apãsh* : il en est de même de *apâc* qui ne paraît que sous la forme du nominatif masculin *apãsh*, devenu forme invariable : mithrôdrujãm *apãsh gavô* darezayêiti « des parjures Mithra repousse [1] les bras » (*Yt.* X, 48) : *apãsh*, nominatif singulier, au lieu de **apâoñcô*, se rapportant à *gavô*, accusatif pluriel (ou peut-être duel).

3° *parãsh* : de même encore de *parâc*, qui ne paraît dans l'Avesta que sous la forme *parãsh : parãsh* tarshtô apatacaṭ « en arrière, effrayé, il recula » (*Yt.* IX, 39).

1. Littéralement : il lie (paralyse) en arrière.

4° *uçyãsh* : l'existence de cette forme est attestée par le composé *uçyãç-tacô* (*Aogemaidê*, 60) : une formation encore mobile eût donné **uçakhtacô* : *uçyãsh* est le sanscrit *udańc*, sur le type *samyańc*.

Ces quatre exemples sembleraient indiquer que la déclinaison des thèmes en *ac* est perdue en zend : il n'en est rien. Les formations où ce suffixe s'ajoute à des adjectifs se déclinent encore régulièrement. Tels sont :

1° *paurvãc* : -yô druja *paurvãca* ashâi ravô yaêshê, yô druja *paurvãca* ashâi ravô vîvaêdha : « (Vîshtâçpa) qui, chassant la Druj [1] devant lui, a cherché à frayer la route à l'Asha; qui, chassant la Druj devant lui, a frayé la route à l'Asha » (*Yt.* XIII, 99); *paurvãc* est formé de *paurva* « qui est en avant » de la même façon qu'en védique *arvâńc* de *arva;* il serait en védique **pûrvâńc* **pûrvâc*. La seule différence c'est que les délicates variations de thème observées en sanscrit le sont beaucoup moins en zend : *paurvãca* au lieu de *paurvâca*.

2° *vîjvańc* : meregha *vîjvańca* « des oiseaux qui volent obliquement » (*Yt.* X, 29) : *vîjvańc* est le védique *vishvánc : vishvak* patanti didyavas « les éclairs volent en zigzag » (X. 38, 1); *vîjvańca* est le védique *vishvańcas* : vi kroçanâso *vishvańca* âyan « qu'ils se dispersent en hurlant » (X, 26, 18).

Bien plus, le lexique Zend-Pehlvi (édit. Hoshengji-Haug, p. 6) donne un instrumental du thème *parâc, parâca,* et, d'un thème inconnu au sanscrit, *avarâc : aorâca* (écrit par erreur *horâca;* mentionnons encore *taraça* qui est, non *tarô-ca,* mais le sanscrit *tiraçc-â*). Enfin, dans l'Avesta même, un adjectif qui se place précisément à côté de **frâc,* **apâc,* car il est formé comme eux d'une particule invariable, l'adjectif *nyańc* « qui est dirigé en bas », formé de *ni* et identique au sanscrit *nyańc nyac nîc,* se décline encore :

nyâońcô daêvayâzô « précipités les adorateurs des daêvas » (*Vend.* XIX, 46 [145]); *nyâońcô,* et non l'adverbial *nyãsh* [2], comme le ferait attendre l'analogie de *frãsh, apãsh, parãsh;* la déclinaison est encore si vivante qu'elle se maintient même quand l'adjectif *nyańc* s'oppose à des prépositions invariables:

1. La variante *druca,* donnerait : « avec sa lance *(dru-ca)* dirigée en avant ».

2. Nous avons probablement le neutre de *nyãc* dans la forme *niyã*, « sous terre » (*Aogemaidê*, 60).

aêtadha hê uzbaodhãm tanûm nidaidhyãn, bikhshaparem vâ thrikshaparem vâ mâzdrâjahîm vâ, vîçpem â ahmâṭ yaṭ *frâ* vayô patãn, *frâ* urvara ukhshyãn, *nyâoñcô* apa tacin (l. *âpô tacin*)[1], *uç* vâtô zãm haêcayâṭ «là ils déposeront le corps inanimé, soit deux nuits, soit trois nuits, soit un mois durant, jusqu'à ce que *de l'avant* les oiseaux prennent leur volée (pour revenir), que les plantes reprennent leur poussée, les eaux *basses* leur coulée, et que le vent qui se lève dessèche la terre» (*Vend.* V, 55).

Nous avons vu que les adjectifs sanscrits en *ac* forment des dérivés en *-îna : prâc-îna, apâc-îna, pratîc-îna,* etc.; de même en zend : au sanscrit *prâc-îna* répond le zend *fracina-* (*frac-ina* dans *fracina-thware*). Formation analogue pour la particule *vi: vicina-* (dans *vicina-thware); vicina* = *vic-ina* = *vy-ac-ina (en sanscrit *vîc, *vîc-îna*); le zend a abrégé les voyelles thématiques, comme dans *fraz-dânava* (v. s.), ainsi que la voyelle du suffixe, à moins que l'allongement ne soit propre au sanscrit. Les termes *prâc-ina frac-ina,* et par suite le terme indo-iranien d'où ils dérivent *prâc-îna* (ou *prâc-ina*), appartiennent à la langue liturgique; ils désignent une certaine position des plantes sacrées dans le sacrifice : en védique, *prâc-înam barhis,* ce qui devient en zend, le *barhis* indien étant représenté en Iran par le *bareçma, *fracinam bareçma :* «tûm bareçma ayaçaêsha, ashâum zarathushtra; *fracinathware vicinathware,* raocinavañtem bâmîm : fratarebyô raocâo, vîtarebyô ushâoñhem (*Yt.* XV, 55). Nous traduirons cette phrase, d'une façon très hypothétique : «O saint Zoroastre, saisis le Bareçma, dressé ou baissé, suivant le jour ou l'aurore; dressé durant le jour, baissé avec l'aurore[2]».

1. L'emploi fréquent de *âpô* avec le verbe *tac,* le rapprochement fréquent de «l'arbre qui croît» et «de l'eau qui coule» (*ukhshyaṭ-urvarô, tacaṭ-âpô* : v. *Haurvatâṭ et Ameretâṭ,* (§ 10), enfin le pluriel *nyâoñco,* imposent la correction de *apa* en *âpô;* la présence des prépositions *fra, uç,* dans les propositions symétriques, explique l'erreur du copiste. Le pehlvi a *nîhân jûîc barâ tazît,* quand les *rivières* cachées courent; *nîhân* est la traduction ordinaire de *nyañc* en pehlvi (cf. *Vend.* XIX, 46 [145]). Le commentaire ajoute : c.-à-d. que l'opposition de l'hiver soit passée. — Nyâoñcô apô = védique âpô nîcîs (VII, 18, 15).

2. *raocinavañtem* et *bâmim* répondent à *raocâo* et *ushâoñhem* (*raocâo* = p. روز; *bâmîm* = p. بام). Le Bareçma suit le mouvement de la lumière dans sa marche et monte avec elle.

Aux formations sanscrites sur le type *ac-ta (prâk-tât)* semble répondre un type zend **ac-sa* d'où **ak-sha, -asha* : de là *apasha* et *frasha* (instrumental adverbial) :

apasha : « aêtaêca tê vâcô yôi peshemcîṭ çârem buñjaiñti uzgereptemciṭ çnathem *apasha* apahvanvaiñti : ce sont des paroles qui délivrent la tête coupable et dont le chant[1] repousse en arrière la massue levée » (*Yt.* XIV, 46).

frasha : frasha tac est à *fra tac* « courir en avant » dans le même rapport que le sanscrit *frâc i* à *fra i : « frasha* adhâṭ *tacôiṭ* (*Vd.* VIII, 100 [281]) : après cela, qu'il coure en avant! »

« armaêshtâo anyâo âpô kerenaoṭ, *frasha* anyâo fratâcayaṭ, hushkem peshum raêcayaṭ tarô vañuhîm vîtañuhaitîm (*Yt.* V, 78) : des eaux, elle arrêta dans leur lit les unes, elle fit courir et s'écouler les autres, et laissa un passage sec à travers la bonne rivière Vîtañuhaiti ».

« cvañtem añhen aêtê kata aêtahê yaṭ iristahê? — yaṭ hê nôiṭ eredvô -âoñhanem vaghdhanem upa janyâṭ, nôiṭ *frasha* pâdhaêibya, nôiṭ zaçtaêibya vîtare (*Vd.* V, 10, [36]) : de quelle dimension doivent être ces *kata*[2] où l'on dépose le mort? — De telle dimension que le *kata* ne heurterait point la tête de l'homme debout[3], ni son pied s'il le portait en avant, ni sa main s'il l'étendait ».

Le thème *frasha* est encore adjectif : de là l'expression *frashem kar,* littéralement « faire avancer »; équivalent exact du védique *prâc kar,* et employé comme lui métaphoriquement au sens de « favoriser, développer heureusement ». L'expression s'est peu à peu restreinte à désigner les faits de cette nature qui arriveront à la fin des temps, à la fin du monde : la *frashô-kereti* est la résurrection.

Aux formations sanscrites en *-a* comme *upâk-a, apâk-a,* répondent *ainika* qui est le sanscrit *anîka*[4], *frâka,* et probablement *âka.*

frâka, qui serait en sanscrit **prâka,* se trouve dans le composé *perethu-frâka* « qui va en avant au loin », épithète de la

1. *apa-hvanvaiñti* : littéralement « chantent en arrière »; cf. l'anglais *sing away* « faire disparaître en chantant ».

2. *kata,* maison, cabane; pehlvi ,, *katak;* p. کده et کد.

3. S'il était vivant (commentaire pehlvi).

4. Voir l'article de M. Bréal, *Mémoires,* I, 405.

rivière Ardvi Çûra, et de la Loi, comparée pour son expansion à une rivière.

âka est traduit par la tradition *âshkârak* « manifeste »; on peut, je crois, l'identifier au védique *âka*, proche, resté dans *âkê* « près »; *agnir âkê namasyas* «Agni qui doit être adoré de près» (I, 192, 10) : *âka* est à un primitif **ac*, dans le même rapport que *upâka* à *upâc*, et ce primitif **âc* est dérivé de *â* comme *upâc* de *upa* : *â* signifie *vers, près;* de là le sens sanscrit de *âka*. Le passage du sens védique au sens zend est des plus naturels : ce qui est *proche* est *manifeste;* comparez l'allemand *nahe liegen*, et, dans un ordre de métaphores à peu près analogue, le latin *manifestus*, l'anglais *obvious*, le français *cela saute aux yeux*.

Le suffixe *ac* s'ajoutait aussi, comme en sanscrit, à des bases nominales; ex. *hunairyâc*, qui a du talent.

§ 3. Débris du suffixe *ac* en persan.

Ces formations ont laissé leur trace en persan moderne. Au zend *frãsh, apãsh* répondent *firâz* فراز et *bâz* باز.

Le persan فراز ne dérive à la vérité d'aucune des deux formes zendes qu'offre l'Avesta, ni du nominatif *frãsh*, ni du thème abrégé *frac fraz;* il dérive du thème correct *frâc;* cf. la préposition *az*, ex, dérivée de *haca*. Les emplois de *firâz* sont assez divers, mais trouvent leurs analogues et leur explication dans les emplois védiques de *prâc* : au sens de *en avant*, l'expression *firâz âmadan*, « s'avancer », trouve son pendant dans les expressions védiques *prâc*-i, *prâc*-gâ (*prâńcas* ayâma, agâma) et *prâc-â*-yâ (*prâc-â* yayus). Le sens de « en haut », simple variation du précédent, paraît dans le védique *prâcîm* kakubham pṛthivyâs « le sommet de la terre dirigé en avant » (*RV.* VII, 99, 2). Enfin l'emploi singulier de فراز avec *kar-dan* كردن au sens de « ouvrir » trouve son équivalent dans l'emploi védique de *prâc* avec *kar*, par exemple dans ces vers:

dâ no agne bṛhato dâs sahasriṇo
duro na vâjam çrutyâ *apâ vṛdhi*
prâcî dyâvâpṛthivî brahmaṇâ kṛdhi (*RV.* II, 2, 7).

« Donne-nous, ô Agni, hautes richesses, mille fois répétées;
ouvre à notre chant les portes de la fortune;
ouvre-nous par notre prière le ciel et la terre ».

Le persan *firâz kar-dan,* فراز کردن, nous indique le sens précis à donner dans ce vers à *prâcî kar,* sens confirmé par l'emploi de *apâ-vṛidhi* dans le vers qui précède et dont le sens général est le même. Mais, si le persan sert ici à préciser le sens du védique, le védique, une fois ce sens établi, en éclaire aisément l'origine : *prâc* n'a point changé de sens, il est seulement devenu passif au lieu d'être actif : « où l'on va en avant » au lieu de « qui va en avant ». L'on doit naturellement s'attendre à rencontrer des expressions ayant conservé l'emploi actif. Exemple védique :

prâñcam kṛṇoti adhvaram
hotrâ deveshu gacchati (I, 18, 8)
«Il fait que le sacrifice *va en avant* (vers le ciel);
l'offrande arrive chez les dieux».

En persan : *firâz âvardan, âvarîdan,* آوریدن, فراز آوردن (serait en sanscrit prâc-âbhar) :

فراز آوریدند لشکر بجنگ[1]
« ils firent avancer l'armée au combat».

firâz âvarîdand se traduirait en védique : *prâñcam akṛṇavan.* *Firâz* sans *kardan* a également le sens de « ouvert ».

Un fait qui peut étonner au premier abord, c'est que *firâz, firâz kardan,* signifient non-seulement « ouvert, ouvrir », mais aussi tout le contraire « fermé, fermer » et s'opposent en ce sens à *bâz, bâz kardan* « ouvert, ouvrir »:

دهان غافیه باز است وچشم فتنه فراز[2]
« la bouche du salut est ouverte et l'œil du malheur est fermé».

L'explication de cette contradiction nous est donnée par le sens primitif de *bâz.*

bâz, باز, est la forme persane de *apâc;* intermédiaires pehlvis et parsis : *awâǵ awâj awâz,* le groupe primitif *apa* se réduisant régulièrement à *ba* en persan, par l'intermédiaire *aba* (voir I, p. 111).

Ce primitif *apâc,* comme *frâc,* se présente en zend, comme on a vu plus haut, sous la forme du nominatif, devenu forme générale, *apāsh* : la forme persane ne dérive pas plus de *apāsh*

1. Vullers, *Dictionn.* s. v.
2. Vullers s. v.

que *firâz* de *frãsh,* mais de l'ancien thème *apâc,* comme *firâz* de l'ancien thème *frâc.*

apâc s'oppose régulièrement en sanscrit à *prâc : prâc* « en avant », *apâc* « en arrière »; en persan, *bâz* et *firâz* s'opposent aussi avec les mêmes sens. Mais *bâz kardan,* باز کردن, signifie « ouvrir », sens qui s'explique non plus par le sens de *bâz,* mais par celui de l'élément primitif *apa,* caché dans *bâz : bâz kardani dar* est littéralement *apa kar dvaram* « écarter la porte »; cette expression théorique *apa kar dvaram* se trouve exactement représentée par le persan *vâ kardani* dar (در را وا کن, ouvre la porte)[1]. Inversement, *firâz kardan* signifiera « fermer », le sens littéral et primitif étant dans ce cas « mettre en avant, mettre devant », et le régime étant, non l'espace fermé, mais la chose qui le ferme (cf. le latin *aperire, operire*). Quand, au contraire, on prend pour régime l'espace lui-même, *firâz* devient passif; il ne signifie plus « qui est en avant », mais « où l'on va en avant » et par suite « ouvert ».

Peut-être *firâkh,* فراخ, « large, étendu; rapide »[2], n'est-il qu'un doublet de *firâz* et dérive-t-il de *frâc;* non point, il est vrai, par simple altération phonique, mais par action d'analogie : le primitif **frâc* a donné un verbe qui, selon qu'on intercale ou non à l'infinitif l'*î* des dénominatifs, donne *firâz-îdan* ou *firâkh-tan* : de ce dernier verbe se serait détaché par analogie un primitif artificiel *firâkh,* qui est à son tour devenu souche de verbe : *firâkh-îdan* « erigi, de capillis »[3].

firâz et *bâz* ne sont pas les seuls restes de la formation indo-iranienne en *ac.* On doit en rapprocher :

1° *nîz,* نیز, encore, aussi, qui est le représentant d'un ancien **anyâc,* formé de *anya,* autre; pour la chute de la voyelle initiale *a,* voir I, p. 111.

2° *hanûz,* هنوز, « encore, etiam, nunc, adhuc », qui semble être le thème sanscrit *anûc-* (anu-aṅc) « qui se suit », avec *h* orthographique : le sens primitif serait « à la suite » :

1. *vâ* = *apa;* pour la voyelle, cf. *nâ* = *na.* De même *firâ* = *fra; bâ,* avec, de *upa.*

2. Les deux sens dérivent de l'idée primitive de *prâc* « qui s'étend en avant, qui va en avant ».

3. Peut-être aussi *firâkh* est-il une forme organique, répondant à *frâka;* cf. سوراخ, trou, du pehlvi *çûrâk* (v. I, 62).

خر عیسی اگر بمکّت شود چون بیاید هنوز خر باشد[1]

« l'âne de Jésus, allât-il à la Mecque, au retour, sera *toujours* un âne »; littéralement « à la suite de cela; n'en continuera pas moins d'être un âne »[2].

Le suffixe *ac* s'ajoutait aussi à des formations nominales, comme dans le sanscrit *ghṛtâc* : on a cité plus haut l'adjectif *hunairyâc*. A cette formation se rattachent les mots persans qui suivent, dont malheureusement les formes intermédiaires manquent :

namâz, نماز, phl. [illegible]; cf. z. *nemem* (*Yt.* I, 21), adoration.
kanîz, کنیز, cf. z. *kainya*, jeune fille.

namâz suppose un dérivé ancien **namâc*, formé du thème *nama*; *kanîz* un dérivé ancien **kanyâcî*: *kainya* a donné *kanîk* (pehlvi). De là se forma un suffixe persan *îz-a* : *pâkîza*, پاکیزه, dérivé de پاک, pur. Cf. I, § 240.

1. Proverbiorum centuria a Levino Warnero, Lugd. Bat. 1644.

2. Les lexiques donnent pour *hanûz* les variantes *nûz* et *hanîz* : *nûz* est à *hanûz* (**anûz*) dans le même rapport que *nâb* à la forme ancienne *anâp*; quant à *hanîz*, nous croyons qu'il faut le rapporter, non à *hanûz* « etiam nunc », mais à *nîz* « etiam, quoque ». L'on a ainsi les séries parallèles :

z.	anâp	*anîc (anyâc)	*anûc (anvac)
p.	nâb	hanîz (*anîz) / nîz	hanûz (*anûz) / nûz.

III.

UNE MÉTAPHORE GRAMMATICALE DE LA LANGUE INDO-EUROPÉENNE.

(*Soc. de Ling.* III, 319.)

---

§ 1. Le mot zend *vacaçtashti* désigne dans la liturgie mazdéenne le texte d'un hymne ou *gâthâ*[1]; il s'oppose à la mesure rhythmique, *afçman*. L'on doit chanter les gâthâs *afçmanivān vacaçtashtivaṭ, maṭ-afçmanām maṭ-vacaçtashtîm*, avec le rhythme juste et les textes exacts.

L'étymologie du mot *vacaçtashti* n'offre aucune difficulté : c'est un composé de *vacah*, substantif neutre qui signifie *parole, phrase*, et de *tashti* qui signifie *construction, fabrication; vacaçtashti* est littéralement « l'action de fabriquer des phrases » et par extension le résultat de cette action, la phrase elle-même.

§ 2. La forme primitive du zend *tash* est *taksh* qui est la forme sanscrite : *taksh* signifie « fabriquer » et désigne au propre le travail du charpentier et du forgeron :

anavas te *ratham* açvâya *takshan*
tvashṭâ *vajram* puruhûta dyumantam (V, 31, 4).

« Les Anu t'ont fabriqué un char pour ton cheval, et Tvashṭar des foudres étincelants, ô dieu mille fois invoqué! »

1. Et d'une façon plus limitée, la stance. Le Shâyaçt lâ Shâyaçt, XIII, 4, compte onze *vacest* dans chacune des Gâthâs XXVIII, XXIX, XXX (West, *Pahlavi texts*, I, 355.)

Le verbe *taksh* désigne l'action de celui qui construit l'hymne, *stoma,* aussi bien que de celui qui construit le char :

etam te *stomam* tuvijâta vipro
ratham na dhîras suapâ *ataksham* (V, 2, 11).

« O dieu qui es né puissant, voilà le cantique que j'ai fabriqué pour toi comme un char, moi, prêtre inspiré, aux mains habiles. »

Même emploi avec tous les synonymes de *stoma,* avec *sushṭuti, dhî, mantra, brahma,* et enfin avec *vacas :*

virapçine vajrine çamtamâni
vacânsy âsâ sthavirâya *taksham* (VI, 32, 1).

« Au dieu exubérant, robuste, armé de la foudre, j'ai fabriqué de mes lèvres ces paroles très puissantes pour le bien. »

Le sanscrit védique emploie donc, comme le zend, la racine *taksh,* fabriquer, construire, avec le mot *vacas,* parole, phrase; la métaphore est trop particulière pour laisser supposer qu'elle soit née indépendamment des deux parts, et il est vraisemblable qu'elle appartenait déjà à la langue d'où le sanscrit et le zend sont descendus, la langue de la période indo-iranienne.

§ 3. Mais cet emploi de la racine *taksh* avec le mot *vacas* n'est pas inconnu à l'Europe. Le poète s'appelle en grec « un architecte de vers », ἐπέων τέκτων :

Νέστορα καὶ Λύκιον Σαρπηδόν', ἀνθρώπων φάτις,
ἐξ ἐπέων κελαδεννῶν, τέκτονες οἷα σοφοὶ
ἅρμοσαν, μιμνώσκομεν. (Pind. *Pyth.* III, 199.)

« Nous connaissons Nestor et le Lycien Sarpédon par les vers harmonieux qu'accordent d'habiles architectes. »

Ἔπος, pour Fεπ-ος, est le représentant exact de *vacas,* et τέκτων « architecte » est le représentant exact du sanscrit *takshan,* du zend *tashan* « qui forme, qui fabrique », nom d'agent de la racine *taksh*[1].

Ces trois expressions parallèles : vacaç-tashti, vacânsi taksh, ἐπέων τέκτων, prouvent l'existence d'un emploi indo-européen de *vacas* avec la racine *taks,* né de l'assimilation du travail qui assemble les mots à celui qui assemble les ais d'une charpente, les pierres d'un édifice.

1. Cf. μελιγαρύων τέκτονες κώμων νεανίαι (Pindare *Ném.* 3, 4).
τέκτονες εὐπαλάμων ὕμνων (Cratinus ap. Aristoph. *Eq.* 5, 30; H. Estienne, *Thesaurus,* s. v. τέκτων.

§ 4. La racine *taks*, qui en sanscrit et en grec marque l'assemblage de la charpente, marque en latin celui du tissu. Ce n'est là qu'une spécialisation postérieure. Le sens primitif est encore visible dans des passages comme celui-ci :

Bis denas Italo texamus robore naves (Virg. *En.* XI, 236).

« Fabriquons deux dizaines de vaisseaux de chêne italien » ; c'est absolument l'emploi du sanscrit *taksh* dans :

Kim svid vanam ka u sa vṛksha âsa
Yato dyâvâ-pṛthivî nishṭatakshus (X, 81, 4).

« Quelle est la forêt, quel est le bois, dont ils ont fabriqué le ciel et la terre? »

De même dans : « Paullus in medio foro basilicam iam paene texuit iisdem antiquis columnis » (Cic. *Att.* IV, 16, 34). C'est l'emploi même de la racine dans le grec τέκτων.

Comparer encore :

Pinea conjungens inflexae texta carinae (Cat. LXIV, 10).

Comme le verbe *texere* s'appliquait aussi bien à la construction qui assemble des matériaux flexibles :

in araneolis aliae quasi rete texunt (Cic., *De Nat.* II, 48, 133) ;
Illa geret vestes tenues, quas femina Coa
Texuit (Tibulle, II, 3, 54) ;

de là, par une de ces spécialisations du langage, qui font sortir l'expression technique et précise de l'expression vague ou générale, le sens, auquel le mot s'est arrêté, de « tisser » : *texere telam.*

Le verbe *texere* marque également en latin les constructions de parole : quamvis sermones possunt longi *texier* (Plaut., *Trin.* III, 3, 68). Des observations précédentes on peut conclure que l'image primitive était, non celle d'un tissu, mais celle d'une construction; et que le mot *textus*, notre français *texte*, quoique ne présentant plus que l'image du tissu, doit néanmoins prendre place pour le sens primitif, comme il le fait pour la forme, à côté du zend *vacaçtashti*, du sanscrit *vacas taksh*, du grec ἐπέων τέκτων.

Le *texte* est donc primitivement une construction de sons, un édifice de mots; la métaphore qui s'y cache est la même qui s'est conservée encore dans le français *construction*, et cette métaphore grammaticale nous vient des poètes de la période d'unité indo-européenne.

IV.

ÇRAD-DHÂ, CREDO; — ZARAZ-DÂ.

(*Soc. de Ling.* III, 53.)

I. *Çrad-dhâ, credo.* — Le composé *çrad-dadhâmi,* latin *crēdo* (cred-do), signifie «j'ai confiance», et se compose du verbe *dadhâmi* «je place», et d'un indéclinable *çrad* ou *çrat* dont le sens reste à déterminer.

Selon Benfey (Sâma Veda, *glossaire,* s. *çrat*), *çrat* est un participe aoriste de la racine *çru,* entendre, et signifie proprement l'*ouïe* (Ptc. Aor. von *çru,* eig. Gehör). Benfey ne s'expliquant pas plus longuement, cette étymologie reste quelque peu énigmatique. Elle semble supposer une forme **çru-at* contractée en *çrat.* Mais *va* se contracte en *u* et non en *a.* De plus, quel est le sens précis de ce participe aoriste qui passe au sens neutre de *ouïe?* Enfin quel est le sens primitif du composé? Si *çrat* signifie *Gehör, çraddhâ* signifiera *in auditione ponere,* ce qui conduit à *saisir, percevoir,* si l'on veut même à *obéir,* mais point à *croire, avoir confiance.*

Une seconde étymologie, accueillie par Bopp (*Grammaire comparée,* § 109, 5), identifie *çrad* à une racine *çrath,* lier, la confiance étant ce qui lie; cf. πίστις. Mais le sens prêté à la racine *çrath* semble peu justifié; les textes donnent le sens tout contraire de «délier» (v. *Dictionnaire de St-Pétersbourg,* s. v.).

Quelle était la forme primitive du composé? — Le ç = *k* primitif; c'était donc Krad-Dhâ. On reconnaît immédiatement

dans Krad les lettres radicales du latin Cord, du grec καρδ-ία, κραδ-ίη. Donc, pour la langue indo-européenne, *croire*, c'est *mettre son cœur* en quelqu'un ou quelque chose. Ce vers : *asmâi çrad-dhatta* sa janâsa Indras (*RV.* II, 12, 5) signifie mot à mot : « *mettez en lui votre cœur;* ô hommes, c'est lui Indra » [1].

L'explication précédente tranche, en la supprimant, la question toujours pendante entre *hṛd* et καρδία. Tandis que les langues d'Europe présentent pour le mot *cœur* des formes dérivées d'un primitif Kard (*cord;* — καρδ-ία; — got. *hairt-an;* — lit. *szird-ì-s*), les langues d'Asie semblent accuser un primitif Ghard (sanscrit *hṛd,* zend *zared; z* zend = *h* sanscrit). Or, du moment que καρδία trouve son équivalent dans le sanscrit *çrad,* il n'y a plus à opposer *hṛd* à καρδ-ία; le débat n'est plus entre la forme européenne et la forme asiatique, mais seulement entre les deux formes asiatiques *çrad* et *hṛd;* la question sort du domaine de la grammaire indo-européenne, pour se restreindre au domaine indo-iranien et nous pouvons conclure en disant :

1° Dans la période indo-européenne, *cœur* se disait Krad ou Kard;

2° La langue indo-iranienne a, pour exprimer la même idée, un mot *hard* dont le rapport à *kard* reste à expliquer.

II. Le zend est la seule langue indo-européenne qui n'ait pas gardé Krad. Il n'en offre pas moins, je crois, une confirmation remarquable de l'explication donnée de *çrad-dhâ.* Ayant perdu le mot *çrad,* et ayant encore la conscience du sens de *çrad-dhâ,* il remplace le mot tombé en désuétude par son synonyme vivant, *zared;* si le zend n'a point la locution *çrad-dhâ, credo,* il en a l'équivalent dans *zarazdâ* (pour **zarezdâ;* cf. *anarata* pour **anareta,* impie, injuste; sscr. *anṛta,* faux). Il a ainsi formé :

1° *Zaraz-dâiti,* m. à m. *action de mettre le cœur,* ou mieux (la racine *dhâ* s'étant confondue en zend avec *dâ,* donner), *action*

1. Çrad-dhâ, l'action de mettre son cœur à une chose, peut aussi bien être le désir que la confiance : de là *çraddhayâ* volontiers *(Dictionnaire de St-Pétersbourg),* et dans la langue de la médecine : *çraddhâ,* appétit; envie de femme enceinte. — La même nuance paraît dans le latin *credere,* opposé à *confidere : Consules magis non* confidere *quam non* credere *suis militibus* (T. Live II, 45) : « Les consuls ont moins de confiance dans la valeur de leurs soldats que dans leurs sentiments ». — Néanmoins comme le cœur, pour les anciens, était surtout le siège de l'intelligence, le sens intellectuel a pris le dessus; cf. la fin de l'article.

de donner le cœur, désigne, selon la tradition, la propagation de la foi : *ravâk dahishnîh* = *pravṛtti-dâti*, c.-à-d. que *zarazdâ* est *craddhâ* devenu causal : les passages où il paraît s'expliquent mieux avec le sens primitif :

Çâdrâ môi çãç mashyêshu zarazdâitish (*Yt.* XLII, 11).

« Difficile, m'as-tu dit, est la foi (ou : la propagation de la foi) parmi les mortels[1] ».

Zaraz-dâitîm mãthrem çpeñtem yazamaidê (*Yt.* XXV, 18).

« Nous invoquons la foi (ou : la propagation de la foi) en la parole sacrée ».

Windischmann (*Mithra*, § 9) avait songé à identifier *zarazdâiti* à *çrad-dhâ*, mais était arrêté par l'impossibilité qu'un *z* zend réponde à *ç* sanscrit. L'on voit que *zarazdâiti* n'est pas *identique* à *çrad-dhâ*, mais lui est *équivalent*.

Le mot peut être adjectif (cf. le sanscrit *râti*, don et donateur); il signifie alors, *celui qui donne le cœur* (*dil-deh*, دل دہ, dit le persan moderne) et doit se traduire *croyant*. C'est dans ce sens qu'il paraît dans la formule si fréquente :

(frâyazañtê) fraoreṭ-frakhshni avi manô *zarazdâtôiṭ aṅhuyaṭ ṅaca* (*Yt.* X, 9) :

« (Ils sacrifient) d'un cœur qui proclame hautement sa foi[2], du fond *d'une conscience croyante* (ou « dévouée à la foi »);

2° *zarazdâ*, foi; *zarazdâca manaṅhâcâ* (*Yt.* XXXI, 12) : par la foi et la pensée.

3° *Zarazdâ* (verbe), croire ou « faire croire, être dévoué »; se construit avec l'accusatif :

(Hutaoça) mê daênãm mazdayaçnîm *zaraçca dâṭ* apaca aotâṭ (*Yt.* IX, 26).

« Que Hutaoça croie en ma loi mazdayaçnienne (ou : se dévoue à ma loi, à son triomphe), et qu'elle la propage ».

La forme *zaraçca* au lieu de *zaraṭca* est née de l'analogie de *zaraz-dâ*.

4° *zaraz-dâ* (adjectif), croyant, ou : dévoué. Le sens adjectif

1. Vishamâmca mayi avocat antar manushyeshu pravṛttidâtaye; kila idam avocat yat dînim pravartamânâm kartum vishamam (Nériosengh); — dîn ravâk kartan dushvâr (pehlvi). La tradition ne reconnaît plus *zared* dans *zaraz* et en fait un dérivé d'un verbe qui signifierait *aller*.

2. Mot-à-mot : confessionis multum habens. Je considère *fraoreṭ* comme ayant le sens d'un abstrait (*fra-vare-ti); la traduction pehlvie le rend par l'abstrait *farnâmishn*, qu'un glossaire traduit مشهور كردن, faire connaître, proclamer (Spiegel, *Comment.* II, 39).

n'est pas étranger au sanscrit (*Dictionnaire de St-Pétersbourg*, s. *çraddhâ*) :

Aibyô vahishtâ yôi zarazdâo aṅhen mazdâi çeṅhâmahî (*Yç.* XXXI, 1).

« Nous annonçons la félicité à ceux qui croiront en Mazda (ou : qui seront dévoués à Mazda) ».

Yathra narô ashavanô ashem heñti zarazdâtema (*Yt.* XIII, 25).

« Là où sont des hommes pieux, ayant le plus de foi en l'Asha (ou : le plus dévoués au triomphe de l'Asha) ».

Observations. — La voyelle primitive de Krad Kard ne s'est pas affaiblie de la même façon dans les diverses langues d'Europe. Le grec l'a conservée, le latin l'a altérée en *o;* le gothique s'éloigne doublement de l'un et de l'autre : il a pris un suffixe *-an,* et il a la voyelle *i* (hairt-an = *hirt-an), voyelle qui répond en latin et en grec à une voyelle *e*.

Quant au suffixe *-an* ajouté par le gothique, l'on doit probablement comparer le zend *zaradha-ghnya,* « action de frapper le cœur », où le premier terme peut dériver d'un thème *zaradhan-;* cf. *ashava-jan,* le thème du premier membre du composé étant *ashavan-*.

Quant à la voyelle du gothique, on peut comparer le grec κέρδ-ος qui signifie dans la langue classique « profit », mais qui plus anciennement signifie « ruse, pensée ». Le cœur est chez les anciens le siège de l'intelligence, *cordatus homo* est un homme de sens; κέρδ-ος est ce qui est dans le cœur :

ἀιεὶ ἐνὶ στήθεσσι νόον πολυκερδέα νωμῶν (*Od.* XIII, 255).

ἐν πᾶσι θεοῖσιν
μήτι τε κλέομαι καὶ κέρδεσιν.

Νηκερδέα βουλήν n'est pas « une pensée sans profit », mais « une résolution sans pensée, sans réflexion », un acte de *ve-cord-ia* (ασύνετον traduisent les commentateurs) [1]. Κερδ-ώ, nom du renard et du chat, n'est en réalité ni le renard ni le chat, mais « la bête rusée ».

Est-ce du sens de ruse que l'on est passé au sens de profit? On peut en douter : κέρδ-ιστος « le plus profitable » signifie exactement *ce qui est le plus à cœur,* et Eustathe, au point de vue logique, a raison de dire κέρδος ἀπὸ τοῦ κέαρ ἥδειν.

1. *Thesaurus,* s. v.

V.

NÂMAN, NĀMAN, NOMEN.

(*Soc. de Ling.* II, 395.)

Il semble que dans le sanscrit *nâman,* zend *nāman,* latin *nômen,* se soient fondus deux homonymes, différents d'origine et de sens.

Le premier signifie *nom* et se rattache à la racine *jñâ (*gnâ),* connaître.

Le second signifie *race* et se rattache à la racine *jan (*gan),* engendrer, devenue par métathèse identique à *jñâ,* connaître. La possibilité de cette métathèse est démontrée par le latin *nâtus,* par le sanscrit *jñâ-ti* et *jñâ-s* « proche parent », que l'on a rattachés à tort à *jñâ,* connaître (voir Ascoli, *Fonologia,* § 23, 3 n.) et peut-être par les formes à gutturale intacte, *gnâ,* zend *ghena* « femme »[1]. Le sens de *race* que nous attribuons à *nâ-man* est justifié par les exemples védiques comme[2] :

Yatra vettha Vanaspate *devânâm guhyâ nâmâni* tatra havyâni gâmaya (V, 5, 10).

« Ubi novisti, Vanaspati, *deorum abdita nomina,* illuc oblationes nostrae eant fac.

Où tu sais, o Vanaspati, que sont les races cachées des Dieux, fais là arriver nos offrandes ».

1. Si *gnâ ghena* ne sont pas contractés de **g(a)n-â.*
2. *Dictionnaire de St-Pétersbourg,* s. v.

Comparer VIII, 39, 6 : Agnir *jâtâ* . . dêvanâm veda : Agni connaît les générations des dieux.

Sa-jâtyam açvinoç câru *nâma* (III, 54, 16).
co-gnâtum Açvinum amabile *nomen.*
la race aimable des Açvins, nés ensemble.

Viçvam tmanâ bibhṛto yad dha *nâma* (I, 184, 1).
omne in vobis fertis quod scilicet *nomen.*
en vous vous portez toute race qui est.

Kushṭhasya *nâmâni* uttamâni (*Ath. Véd.* V, 4, 8).
Costi *nomina* optima.
les meilleures espèces de Costus.

Avec l'adjectif, au lieu du substantif :

Vo *nâma mârutam* yajatrâs (VII, 57, 1).
vos *nomen maruticum* colendos.
vous qui méritez le sacrifice, race des Maruts.

Te hi . . . . . ûmâ *âdityena nâmnâ,* çambhavishṭhâs.
hi scilicet . . . amici *aditico nomine* maxime salutares.
ces dieux amicaux, très bienfaisants, avec la race des Âdityas.

Nâman, désignant tout ce qui a naissance, sert par suite à désigner, non seulement une race, mais même une créature en particulier :

gṛṇîmasi *tvesham* Rudrasya *nâma* (II, 33, 8).
laudamus acre Rudri nomen.

Vidmâ te *nâma* paramam guhâ yat (X, 45, 1).
Nous connaissons ton essence suprême qui est cachée.

Dans la philosophie Mîmânsâ, *nâman* désigne l'essence de l'être par opposition à l'accident qui passe, le *guṇa.*

Même emploi en zend qu'en sanscrit :

çûnish *çtri-nâmanô,* çûnish *nairyô-nâmanô,* canes feminini, masculini nominis (*Vend.,* XIII, 51 [168], XIV, 1 [2]).

géush nãma mazdâdhâtem (*Yt.* VIII, 2).
Tauri nomen a Mazda creatum.
la race du taureau, créée par Mazda.

L'expression sanscrite *âryam nâma,* la race aryenne (X, 49, 3), nous conduit directement à la formule latine : populi *latini nominis,* les peuples de race latine, et à la formule ombrienne : *ocre fisi tote Jiovine erir nomne erar nomne* : « pour la colline Fisienne, pour le peuple d'Iguvium, pour les êtres de cette colline, pour la race de ce peuple ».

La traduction « race, êtres » est trop précise : les idées mystiques attachées au nom, comme comprenant l'essence des êtres désignés, planent dans l'expression et lui donnent toute sa valeur surnaturelle et réelle à la fois.

Ce serait d'ailleurs une psychologie très superficielle que de vouloir expliquer la puissance mystique du nom, comme condensant en lui les propriétés et l'essence de l'objet, par un simple accident de phonétique et une rencontre de mots. L'idée de la puissance du nom existait avant et indépendamment de cette rencontre. Elle existait chez les Sémites où cet accident n'a pas eu lieu. Aujourd'hui encore chez les Juifs, en cas de maladie mortelle, on change solennement le nom du malade : par ce changement de nom, ce שנוי השם, l'être même est renouvelé et se fait un nouveau destin [1]. De là, la puissance des noms secrets, celui de Rome comme celui de Jehova (le שם המפרש). Le nom secret est soustrait à l'action malfaisante des hommes : l'imprécation ne peut l'atteindre. Au temps des Sassanides, dit Firdousi, le père donnait à son fils un nom secret et un nom public; il lui disait à l'oreille le nom secret et proclamait à haute voix le nom public : le fils de Khosroès Parvîz reçut le nom de Shîrôi comme nom public (Siroès) et en secret le nom de Kobad [2]. C'est une chose grave que de donner un nom : le vizir d'Ardeshîr n'ose donner de nom au fils du roi qu'il a sauvé à l'insu de son père et l'appelle simplement *Shâh-pûr,*

1. Quand même Ali Pacha, comme le Juif immonde,
Pour tromper l'ange noir qui l'attend hors du monde,
En mourant changerait de nom.
Victor Hugo, *Le Derviche.*

2. Firdousi, ed. Macan, p. 1591.

le Fils du Roi[1]. Ferídûn par tendresse pour ses fils, ne leur avait pas encore donné de nom, quand déjà ils devançaient les éléphants à la course[2]; il veut pour eux des fiancées auxquelles leur père n'ait pas encore donné de nom, afin qu'elles soient à l'abri des discours des hommes.

1. Mirkhond, *Sassanides*, Shâhpûr.
2. Firdousi, ed. Mohl, I, 118; ed. Macan, p. 49.

LEXICOGRAPHIE.

LEXICOGRAPHIE.

ABÂCARI, بازار.

Darius, racontant la restauration qui suivit la chute du faux Smerdis, le Mage Gaumâta, dit :

kshshathram, tya hacâ amâkham taumâyâ parâbartam âha, ava adam patipadam akunavam; adam shim gâthvâ avâçtâyam; yathâ paruvamciy avathâ adam akunavam.

âyadanâ tyâ Gaumâta hya Magush viyaka, adam niyathrâ-rayam kârahya, *abâcarish* gaithâmca mâniyamca vithibishcâ, tyâdish Gaumâta hya Magush adinâ. adam kâram gâthvâ avâçtâyam Pârçamca Mâdamca utâ aniyâ dahyâva yathâ paru-vamciy avathâ (*Behistun,* I, 61 sq.) [1].

« La royauté qui avait été enlevée à notre famille, je la restaurai; je la[2] remis en place; je rétablis l'ordre ancien.

« Les temples que Gaumâta le Mage avait détruits, je les rendis au peuple, (et je rendis aussi) les marchés, les fermes et les maisons aux clans que Gaumâta en avait dépouillés. Je rétablis sur le pied ancien le peuple, la Perse, la Médie et les autres provinces. »

Le mot que je traduis « marchés », *abâcarish,* est un ἅπαξ λεγόμενον, que n'éclaire point la traduction du second système, *nutash,* mot également isolé dans les inscriptions de ce système; l'assyrien manque.

1. La ponctuation n'est point marquée dans l'original.
2. Peut se rapporter à famille *(taumâ)* aussi bien qu'à royauté *(kshathram).*

M. Oppert traduit :

« Je rétablis les temples des dieux que Gomatès le Mage avait détruits et je restituai, en faveur du peuple, et la croyance et la langue, et je rendis aux familles ce que Gomatès le Mage leur avait enlevé ». Il fait de *abâcarish,* lu *abicarish,* une postposition à *kârahyâ* : il traduit *gaithâ,* « croyance », littéralement « monde, peut-être le calendrier » et *mâniya* « le langage sacré, le rite » [1].

M. Rawlinson également voit dans cette ligne une allusion aux réformes religieuses de Gomatès. M. Spiegel au contraire semble y voir une allusion à des mesures purement politiques, car il traduit : *die Weideplätze* (?), *die Herden, die Wohnungen* je nach Clanen.

Je crois que c'est dans ce sens qu'il faut chercher. *Gaithâ* et *mâniya* rappellent invinciblement le zend *gaêtha* et *nmâna* : *nmâna* signifie « maison »; *gaêtha* qui, au pluriel, signifie « monde, l'ensemble des choses » désigne au propre « un bien rural, une ferme ». En effet, le *Vendidad,* distinguant le chien de troupeau du chien de maison, le *paçush-haurva* du *vish-haurva,* met la place du premier dans la *gaêtha,* celle du second dans la *vîç.* Le chien de troupeau est à sa place *(dâityô-gâtu),* quand il rode dans un cercle d'un *yujyêshti* du *gaêtha* pour écarter le loup et le voleur; le chien de maison, dans un cercle d'un *hâthra* autour de la *vîç* (XIII, 17-18 [49-52]; cf. 10-11 [26-35]).

Dans notre texte perse, *gaitha* et *nmâniya* répondent à *gaêtha* et *vîç* du texte zend : l'emploi technique et plus large du mot *vîç (vith)* en perse, emploi d'ailleurs également connu du zend [2], a seul amené ici la substitution du mot *mâniya* au mot *vîç.* La mesure de Darius a donc consisté à rendre aux *vith,* aux clans, aux grandes familles, les propriétés rurales et bâties, les terres et les bourgs qu'elles possédaient ou sur lesquelles elles avaient droit seigneurial et dont Gomatès les avait dépouillées.

Reste *abâcari* (telle est la lecture exacte). Le mot étant isolé en perse et sans équivalent apparent en sanscrit, il ne reste qu'une ressource pour l'éclairer, c'est de voir s'il n'a pas subsisté en persan, et, pour cela, de se demander ce qu'il serait devenu en ce cas. Avec la chute des voyelles initiales (vol. I,

1. *Le peuple et la langue des Mèdes,* 119, 167.
2. Voir l'article *Barbût*, p. 139.

p. 111) et des voyelles finales (I, § 88), la réduction de *c* médial à *z* (vol. I, § 27, 1°), l'allongement fréquent des voyelles brèves dans les suffixes (cf. § 212, fin), *abâcari-* (le *sh* étant le signe du pluriel) devait donner : *bâzar* ou *bâzâr* : on reconnaît le persan بازار [1].

Quant à l'origine même du mot, il est clair que ce n'est pas un mot simple, mais un composé. Il se décompose naturellement en *abâ* et *cari;* dans *cari* on reconnaît le substantif qui a donné au persan le suffixe de lieu زار (vol. I, § 257) : c'est sans doute un abstrait de *car,* aller, se rendre. Reste *abâ.* Si les exemples de la persistance de *h* devant *a* sont nombreux (*hacâ, hadâ, hama* etc.), si cette persistance est la règle générale, elle n'est pourtant pas absolue : on a vu plus haut (vol. I, 6), *thãhati, thãhahi* écrits *thã-ati thã-ahi : abâ* semble être un exemple analogue; ce serait le sanscrit *sabhâ,* lieu de réunion, réunion. L'*abâcari*[2], le bâzâr, est donc littéralement *comitii locus.*

AFÇÔÇ, افسوس.

Le pehlvi *afçôç* [illegible], persan افسوس, raillerie, insulte, traduit le zend *çaoca* dans le *Hâdhôkht Nosk* (II, 28, ed. Haug) :

z. yaṭ tum ainim avâenôish *çaocaya kerenavañtem;*

ph. amat lak zaki zak anâ khazîtûnt havmand amatshân *afçôç kart :*

« quand tu voyais un homme qui se livrait à la raillerie ».

afçôç suppose une forme zende **aiwi-çaoca; c* médial devient régulièrement *z* (vol. I, § 27, 1°), **afçôz* : il y a eu seulement durcissement de la consonne finale.

1. En moyen persan, le seul exemple que nous connaissions du mot est dans le nom ancien de la ville appelée Ahvâz ou *Çûq el Ahvâz,* سوق الاخواز, littéralement Marché d'Ahvâz ou du Khûzistan, anciennement *Khûzistân Vajâr,* خوزستان وجار (fondée par Ardshîr; Mujmil attevarikh, *Journal asiatique,* 1841, II; Tabari, tr. Nöldeke, p. 13, n. 3).

M. Halévy me signale le hongrois *vásár,* marché (prononcez *vâshâr*) que les Magyars ont dû emprunter avant leur émigration d'Asie et qui montre déjà la chute de l'*a* initial.

1. Cf. le sanscrit *sabhâ-cara,* qui se rend à la réunion, au conseil (*Dict. de St-Pétersbourg,* s. v.).

Çaoca, raillerie, vient de la même racine que *çaoca,* combustion : l'insulte *brûle.* Par une métaphore analogue, la même racine *çuc* a donné le sanscrit *çoka,* « flamme » et « chagrin »; le zend *çaoka,* flamme, a eu sans doute aussi le sens de chagrin; car c'est le sens du persan *çôg,* سوگ; cf. l'article *çaokeñta.*

Çaoca se retrouve ailleurs encore (*Yt.* IV, 8) :

« Nâméni aêshãm drujanâm naçũm kereta[1] paiti janaiti jata karapanô cithrâim jâmâca *meretô çaoca* yé zaota Zarathushtrô ereghataciṭ duzhavâṭ hvãm hûishtîm zaoshemca yatha kathaca hê zaoshô.

« Leurs noms (aux Amshaspands) frappent ceux que les Druj ont tournés en Naçu; frappée est la semence et la race du sourd[2]; mort est le railleur, car le prêtre Zoroastre, si terribles qu'ils soient, de son souffle les porte à la male heure[3], à son gré et désir, autant qu'il le veut ».

Il s'agit sans doute ici, comme dans le passage précédent, du railleur irreligieux, du mécréant.

مرغوزن, مکس, APADÂNA.

(*Soc. de Ling.* IV, 224.)

Le mot zend *dakhma,* nom des tours rondes bâties sur des hauteurs sur lesquelles les Parses exposent leurs morts (towers of silence), est traduit en pehlvie, tantôt par le mot دخمک, *dakhmak*[4], qui est la forme néo-persane du mot zend, persan دخمه; tantôt par un mot énigmatique مکس[5], *azân.*

1. Je lis *naçûm* [illegible], au lieu de *nayûm* [illegible]; ن et ن se confondent aisément : *naçûm kereta* est synonyme de *naçu-kereta* (*Vend.* VII, 26 [67]; voir ce volume, Mythologie, *le Chien Madhakha*).

2. « Celui qui n'entend pas la parole divine », l'impie : voir vol. III, traduction sanscrite de *Yt.* I, 10.

3. Douteux : *duzhavâṭ.* M. West me propose « les envoie dans l'enfer » (*duzhahvâṭ?).

4. *Vendidad,* III, 9 [30].

5. *Vendidad,* III, 13 [43].

Je crois reconnaître ce mot ازن dans le second terme de مرغوزن, *marghôzan*[1]. Ce mot paraît principalement dans les textes parsis comme synonyme de دخمه; il désigne en particulier le fameux mausolée de Chosroes-Noushirvan, décrit par Firdousi[2]. Le premier élément, مرغ, est identique au persan vulgaire مرگ « la mort », et le composé, par suite, signifie « le *ôzan* de la mort », ou, si *ôzan* est identique de forme à ازن et par suite de sens à *dakhma*, دخمه, le « *dakhma* de la mort, le bâtiment de la mort ».

Deux difficultés s'opposent à l'identification de *azân* et de *ôzan* : 1° la différence de quantité, *-ân, -an;* 2° la différence de la voyelle initiale. Mais la longue *ân* paraît dans une forme avec inversion : مرزغان, *marzaghân*[3], ce qui prouve qu'il n'y a là qu'une variation secondaire. Quant à la différence de voyelle initiale, il n'est point certain qu'elle soit réelle : le pehlvi est, il est vrai, ازن, *azân;* mais il est fort possible que ا soit une altération purement graphique de و : اوزن *awzân,* forme qui rendrait compte du persan *-ôzan.*

Or, cette forme اوزن, *awzân,* dont après tout le persan *-ôzan* confirme ou au moins suppose l'existence, nous reporte assez naturellement au perse *apadâna* « bâtiment élevé sur une hauteur ». Ce mot désigne le château construit par Darius à Suze *(Inscription d'Artaxerxes-Mnemon);* il a passé du perse dans les langues sémitiques : syriaque ܐܦܕܢܐ, *palatium, arx*[4]; arabe فدن, *arx alta;* hébreu אפדן (*Daniel,* XI, 43, rendu dans la traduction persane par סראה = سراى « palais »).

Apadâna, de *apa-dâ,* signifie proprement « bâtiment élevé » : de là son emploi comme traduction de *dakhma,* qui n'est rien autre qu'un « *apadâna* de la mort », un مرغوزن.

1. Vieux Ravâet (*Sup. pers.* 47) p. 38; et *Journal of the As. Soc.,* 1878, p. 350.
2. Éd. Mohl, V, 341.
3. Vullers, s. v.
4. Payne Smith, s. v.

AÇPÉN, آسانی.

(*Soc. de Ling.* V, 79.)

Açpéncîṭ çâdrâcîṭ (*Yç.* XXXIV, 7).

Traduction pehlvie : « Man pun *âçânîh* umanic pun *tangîh* ».

Traduction sanscrite : *samâdhânatve samkaṭatve.*

Français : « Dans l'*aise* et dans le malaise ».

Açpén est composé du préfixe *a,* abrégé de *â,* et de *çpen,* forme élargie d'une racine *çu,* qui marque le repos (cf- *qu-ies?*) et qui semble absolument indépendante de la racine *çu* « accroître ».

Âçânîh, persan آسانی, n'est que la forme moderne avec suffixe abstrait du zend *açpen* (**â-çpen*). D'après les lois ordinaires de la phonétique, on attendrait en persan **âçpânî;* mais آسانی est un exemple de plus à joindre aux exemples de zend *çp* rendu en persan par *ç.* L'irrégularité n'est d'ailleurs qu'apparente; car le persan *ç* ne vient pas du zend *çp,* mais d'un vieux perse, plus primitif, *çv,* devenu *çp* en zend.

Déjà en persan on a :

Viça en regard de *viçpa,* zend *vîçpa* : primitif de l'un et de l'autre, **viçva,* sanscrit *viçva.*

Aça-bâra « cavalier », pour *açpa-bâra,* tous deux dérivés de **açvabâra.*

Autre exemple en persan : سگ, *çag* « chien », en regard du mède (zend) *çpaka,* forme persane et primitive **çvaka.* Comparez encore در, *dar* « la porte », en regard de *dvara; dadî* (dans *dadîgar* « second » du perse *duvitiya*), en regard du zend *bitya.* — Voir I, pp. 109—110.

La racine *çu,* d'où dérivent par élargissement, d'une part le zend *çp-en,* d'autre part, le persan *-çân,* reparaît à nu dans آسوده, *âçûda* « tranquille », آسودن « reposer », آسودگی, آسایش, « repos ».

Sans le préfixe, on a directement le pehlvi 𐭮𐭥𐭥𐭮𐭩𐭬, *çûtakîh* « repos » (*Yç.* XIX, 6, 7, 8), qui est la base de *âçûdagî,* آسودگی.

La racine se présente en zend même dans le mot *anaipishûta* (*Yç.* XIX, 6); il s'agit d'une prière récitée sans *çûtakîh,* c'est-à-dire, dit la glose, « sans s'endormir au milieu » (abarâ çûtakîh, aighash barâ lâ khalamûnît).

ÂÇTÂRAY.

(*Soc. de Ling.* IV, 218.)

La tradition savante en Europe traduit ce mot par « souiller »; sens obtenu par le seul examen des contextes et qui, d'ailleurs, n'est pas suffisant pour tous les passages. Par exemple (*Vendidad,* V, 3 [11]), il est dit que le contact d'un objet pur avec un cadavre, se produisant sans qu'il y ait faute aucune de la personne qui le cause, n'exerce pas sur l'homme l'action exprimée par le verbe *âçtâray (narem nôiṭ âçtârayêiti)*; car, sans cela, le monde entier ne serait plus peuplé que de *peshôtanus*[1] (c'est-à-dire de gens dignes de mort), de gens à qui la voie de la religion serait barrée, et dont l'âme gémira au passage dans l'autre monde *(khraozhdaṭ-urva),* tant est grand le nombre des êtres qui périssent chaque jour sur la terre. Les traducteurs européens traduisent *âçtâr* par « souiller »; mais ce n'est point d'être souillé qui vous ferme le paradis : on en est quitte pour se purifier, et rien n'autorise à supposer que dans le cas prévu on soit dispensé des cérémonies de purification; le sens est que ce contact involontaire « ne met pas en état de péché ». En effet, le pehlvi, qui rend *âçtârayêiti* par un verbe dérivé *âçtârînît,* [illegible], ajoute en glose « ne rend pas coupable », [illegible]; ailleurs *anâçtaretô* est rendu [illegible] *avinâç,* « sans faute, innocent »[2]. Tous les passages où se trouve *âçtâr, âçtareta,* s'expliquent par ce sens.

Le substantif était **âçtâra,* pehlvi **âçtâr,* péché; les textes pehlvis et zends ne le présentent pas : mais on le trouve dans l'ancienne traduction persane d'Isaïe, où פשע « péché, crime » est rendu par אסתארני, אסתאר, qui, transcrit, serait آستار, آستارگی (Munk, dans la *Bible de Cahen,* IX, 148).

Cette racine *çtar* semble se présenter dans les inscriptions perses : *mâ çtarava* « ne pèche pas » (NRa, 60; Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes,* 211). Le verbe est conjugué sur la troisième classe, laquelle aurait été plus étendue dans les langues de la Perse qu'en sanscrit et aurait embrassé des verbes non terminés par *n.*

Le mot *çtara* (*Yasht* IV, 4) se rattache peut-être à la même

1. Voir plus bas l'article *Tanu-peretha, peshôtanu.*
2. *Zand-Pahlavi Glossary,* p. 78.

famille; il paraît dans une énumération des forces mauvaises : « protéger le fidèle contre les démons, contre l'envahisseur, contre l'oppresseur, contre *çtara vairya,* contre le tyran, contre le sorcier . . . » *çtara vayria,* opposé à *khshathra vairya,* serait « le péché sans frein ».

AVÔHVARENA.

Le premier chapitre du *Yaçna* contient une invocation à ces lieux [1], ce pays, ces pâturages, ces maisons, ces *avôhvarena,* ces eaux, ces terres et ces plantes (I, 45; âoñhãm açañhãmca shôithranãmca gaoyaoitinãmca maêthanãmca *avôhvarenanãmca* apãmca zemãmca urvaranãmca).

Avôhvarena est rendu en pehlvi [illegible], ce qu'on a lu *âb-khvar* et assimilé au persan آبخور, lieu où l'on boit : *avô* serait un affaiblissement de *âp âpô.* Mais un affaiblissement de ce genre est sans exemple en zend : ou le composé primitif serait *ap-hvarena* et il aurait donné probablement en zend *af-hvarena;* ou il serait syntactique, *âpô-hvarena* ou *apô-hvarena.*

Nériosengh rend [illegible] par *gavâm vasatîs,* les étables. Il suit de là que [illegible] est, non pas آبخور, mais آخور *âkhûr* : il doit donc se lire, non pas *âpkhvar,* mais *av-khvar* ou *av-khûr* et le *â* long de آخور est une compensation de la chute de *v* (voir vol. I, p. 114).

Avô est probablement une variante du préfixe *ava; hvar* signifie *manger; ava-hvar* signifie soit « manger », en parlant des animaux (cf. *essen* et *fressen*), soit « nourrir », et *avôhvarena* sera le lieu où mangent les animaux ou bien où on les nourrit.

1. Les lieux où se trouve le fidèle.

BÃNAYEN.

(*Soc. de Ling.* III, 69.)

Aṭaeshmem heñdvarentâ yâ *bãnayen* ahûm maretâno (*Yaçna,* XXX, 6).

La traduction pehlvie porte : êtûn lvatman khism ô hamdûbârît havmanad acshân âmârînîd ahvân î martûmân, âigh lvatman khism anshûtân âhûkînînd; c.-à-d. : « sic cum Aeshma concurrunt *acshân âmârînîd* mundos mortalium; id est, cum Aeshma homines inficiunt ».

M. Spiegel (*Comment.* II, 225) suppose ici une faute de texte : *âmârînîd,* dit-il, ne peut signifier que *compter* et comme la glose l'explique par *âhôkînîtan* (inficere), il faut lire *hamîmârînîd,* il trompe (cf. le parsi *hamêmâl,* ennemi). En conséquence, M. Spiegel traduit : « Avec Aeshma se réunirent les hommes qui veulent souiller le monde (Mit Aesma vereinigten sich die Menschen, welche die Welt verunreinigen wollen). »

Haug, procédant par voie étymologique, arrivait à un résultat tout différent (*Gâthâs,* 104). Il rapprochait le verbe védique *bhan,* crier, appeler (VII, 88, 7); le persan *bâng* [1], cri; l'arménien *ban (pan),* « parole, mot, oracle », au sens religieux « Logos, intelligence, chose »; le grec φαίνω; ce qui ramènerait *maretânô* à la racine *mere,* parler, d'où *meretô,* le parleur, celui qui publie (cf. arménien *margare,* prophète : *mar-gare,* celui qui publie les paroles); Haug traduit : « Tum in impetum congregati sunt Daevae contra quos praedicabant vitas duas prophetae : — Alors pour attaquer se sont réunis les Devas, contre lesquels les prophètes annonçaient les deux vies ».

En donnant à âmârînîd le sens de *compter,* M. Spiegel songeait sans nul doute au zend *mar,* sanscrit *smar.* Mais ce verbe est déjà représenté en pehlvi par *ôshmartan.* Âmâr-înîdan a la désinence d'un causal; le préfixe *â* supprimé, reste *mâr* qui, dégagé de l'allongement du causal, donne la racine *mar,* mourir. Donc (â)mârînîtan signifie *faire mourir,* il répond au persan moderne *mîr-ânîdan* (même sens; r. *mîr,* parallèle à *mar*; cf. I, § 165), au sanscrit *mârayitum.* La traduction de Nériosengh enlève tout doute possible sur le sens de âmârînîd : « evam

1. En réalité le *b* de بانگ représente un *v* primitif : pehlvi *vâng.*

amarsheṇa samam durâgacchan ye *nijaghnur* bhuvanam manushyâṇâm : sic irā-cum[1] infauste accurrunt qui *occidunt* mundum mortalium ».

Donc *bānayen* signifie « feraient mourir » ; or la racine *ban,* transcrite en lettres grecques, donne φον-, et *bānayen* peut se traduire φονεύοιεν. Autrement dit, l'étymologie confirme ici, comme dans la plupart des cas, l'exactitude littérale de la tradition[2]. Le zend possède encore le participe passé de ce verbe, *bañta,* que le glossaire zend-pehlvi (éd. Haug, p. 28) traduit *vîmâr* « malade », lequel, rapproché de la traduction pehlvie citée plus haut, donne l'étymologie du persan moderne *bîmâr* = sanscrit **vimara* (cf. zend *vî-mareñc,* faire périr). Il est probable d'ailleurs qu'au lieu de *acshân âmârînît* il faut lire dans le commentaire *acshân vîmârînît* : le texte imprimé a [illegible]; *acshân* s'écrit en général avec un seul *n,* ce qui, rapportant ı au verbe, force à corriger [illegible] en [illegible].

L'emploi des mots signifiant *tuer* pour exprimer l'action destructive des daêvas et de leurs adorateurs est fréquent dans les Gâthâs. Ces hommes que nous venons de voir détruisant le monde de l'homme peuvent être rapprochés de ceux qui, par les enseignements de la *druj,* font périr le monde de la pureté (yôi urvâtâish drujô ashahyâ gaêthâo *vîmareñcaitê* (*Yt.* XXXI, 1); de ceux qui, par leurs actions, font périr le monde des mortels (akâish shkyaothanâish ahûm mereñgaidyâi mashîm, XLV, 11); des daêvas meurtriers de ce monde (marekhtarâ aṅhéush ahyâ XXXII, 13; cf. encore LII, 6; XLIV, 1 etc.).

BAR, SOUFFLER (FLARE, TO BLOW).

(*Soc. de Ling.* IV, 219.)

Bareñti vâ (*Vendidad,* VIII, 4 [12]) : « ou pendant qu'il vente ». Le sens est établi par le contexte et la tradition; par le con-

1. Aêshma est le nom de la colère et du daêva de la colère.

2. Le zend *bānayen* prouve en même temps que M. Curtius a raison de défendre contre la racine *ghan* l'indépendance du grec φόνος (*Etymologie grecque,* 3e éd., p. 280). L'Irlandais a la même racine *ben : di-bnim,* je tue.

texte : *vâreñti vâ çnaêzheñti vâ bareñti vâ,* « pendant qu'il pleut, ou qu'il neige, ou qu'il . . . . . » ; par la tradition : [illegible], *pun buland vât damak* « pendant souffle violent du vent ».

Il semble que le traducteur ait reconnu dans *bareñti* le persan بلند ; il a eu tort, car بلند, littéralement « élevé », dérive de *berezañt* et est une variante, quant à la racine, de بالا (I, § 71) ; mais il a d'ailleurs conservé la parfaite conscience du vrai sens et senti pour cela le besoin d'ajouter *vât damak;* il faut donc faire abstraction de son étymologie, qui est fausse, et retenir sa paraphrase, qui est juste.

Quant à l'étymologie, elle nous est donnée par le latin *flare,* l'anglais *to blow.*

BARBÎTÂ, VAÇPÛR, VÎÇÔ-PUTHRA.

Le mot *Barbîtâ* désigne une classe de nobles dans la hiérarchie sassanide. Il se trouve dans l'inscription pehlvie de Sapor I (240-270) à Hâjîâbâd : lûînî shatardarân va *barbîtân* va vazarkân va âzâtan [1], « en présence des princes [2], des *Barbîtâ,* des grands et des nobles ».

Barbîtâ est clairement un araméen בר ביתא, fils de la maison. M. Nöldeke suppose avec grand vraisemblance (Tabari, *Geschichte der Perser zur Zeit der Sassaniden,* 71, 437 sq.) que ces « fils de maisons », les اهل البيوتات de Tabari, désignent les membres de ces sept grandes familles de l'empire sassanide parmi lesquelles les grandes dignités de l'état étaient héréditaires et dont la tradition suivait l'histoire et les droits jusqu'au temps de Gûshtâsp même (Nöldeke l. l., cf. *Dâbistân,* I, 163).

Le mot *Barbîtâ,* à ma connaissance, ne se rencontre pas dans les textes manuscrits que nous possédons : mais il a dû s'y trouver, car le lexique pehlvi-parsi le connaît : [illegible], *Barbîtâ : vaçpûr* (ed. Carl Salemann 73, 4; cf. 89, 5). Le mot *Vaç-*

1. La version chaldéo-pehlvie porte : qadmatman khshatardarîn barbîtân rabân va âzâtan.

2. *shatardar* est l'équivalent des anciens *khshathra-pâvan* (satrapes).

pûr se trouve dans l'inscription pehlvie de Naqshi Rustam, ligne 6 [1]. Aucune explication, que je sache, n'a été présentée de ce terme.

La lecture *vaçpûr*, attestée d'ailleurs par l'orthographe sassanide [1], n'est point primitive : *a* représente un ancien *i*, *viçpûr*. Ce mot, en effet, n'est autre chose que le zend *vîçô-puthra*, littéralement « fils de maison, *Bar-bîtâ* », *puthra* étant rendu par son dérivé *pûr*, pehlvi sassanide *pûhr*.

Dans ma traduction du *Vendidad* j'ai rendu *vîçô-puthra* comme s'il signifiait *vîç-patôis puthra*, « the son of the lord of a borough » (VII, 43 [114]) : cette traduction n'est pas admissible. Le passage où paraît ce mot est un tarif du salaire du médecin, selon la dignité des malades qu'il soigne : voici ce tarif :

pour un prêtre	une bénédiction.
chef de *nmâna* (maison)	la valeur d'un bœuf de dernière qualité.
chef de *vîç* (bourg)	la valeur d'un bœuf de qualité moyenne.
chef de *zañtu* (ville)	la valeur d'un bœuf de première qualité.
chef de *dahyu* (province)	la valeur d'un chariot à quatre chevaux.
femme d'un chef de *nmâna*	valeur d'une ânesse.
femme d'un chef de *vîç*	valeur d'une vache.
femme d'un chef de *zañtu*	valeur d'une jument.
femme d'une chef de *dahyu*	valeur d'une chamelle.
un *vîçô-puthra*	valeur d'un bœuf de première qualité.

Le *vîçô-puthra* ne peut être le fils d'un chef de *vîç*, puisqu'il est estimé à un taux plus élevé que lui : il vaut un chef de *zañtu*, c'est-à-dire qu'il vient immédiatement après le chef de *dahyu*, le chef de province, comme dans l'énumération sassa-

1. Ecrit avec *mater lectionis* : *vâçpûhrak*. Il a passé en syriaque : du moins paraît-il, au sens de *Grand*, dans une hymne du IIIe siècle (Nöldeke, l. l. 501).

nide, le *Barbîtâ,* le fils de maison, vient immédiatement après le satrape, le *Shatardar.*

Le commentaire pehlvi rend *vîçô-puthra* par *vîç pûç pat,* [illegible] : *pat* est sans aucune doute amené par l'analogie des termes précédents : *mân-mânpat, vîç-vîçpat, zand-zandpat, matâ-dahyûpat.* La traduction de *vîçô-puthra* est exclusivement *vîç-pûç : pûç* est un doublet bien connu de *pûhr* et de *puçar;* il représente comme eux *puthra,* et *vîç-pûç* est un doublet de *viçpûr* et comme lui désigne un degré de noblesse. Quel degré?

vîçô-puthra se rencontre ailleurs dans l'Avesta. C'est un titre donné à Thraêtaona : il est appelé : *vîçô-puthrô âthwyanôish vîçô çûrayâo* (*Yt.* V, 23 et passages parallèles). On traduit généralement : «Thraêtaona, fils de la maison d'Âthwya, maison puissante»; en réalité, il y a là un titre technique : «Thraêtaona, le *vîçô-puthra* de la puissante maison d'Âthwya».

Nous traduirons : «Thraêtaona, l'héritier (ou le chef) de la puissante maison d'Âthwya» : l'exact équivalent européen serait *infant.*

Le *vîçô-puthra,* le *viçpûr,* le *Bar-bîtâ* est l'héritier d'une *vîç;* mais ici il faut prendre le mot dans son sens le plus haut et le plus spécial : une grande maison. C'est le fils aîné d'une grande famille, peut-être bien le fils aîné des *dahyu-paiti,* des *shatardar,* puisque c'est le titre immédiatement inférieur. Il ne désigne pas une fonction présente, et, en cela, il est en dehors de la hiérarchie; mais il implique une fonction dans l'avenir. Ceci nous permet de nous retrouver dans les emplois très complexes du mot *vîç* :

1° Sens premier, comme en sanscrit, maison : c'est le sens qu'il a dans *vish-haurva,* le nom du chien «garde de maison».

2° Sens administratif, dans *vîç-paiti,* chef de *vîç;* circonscription immédiatement supérieure à la maison proprement dite, au *nmâma,* et constituée selon Nériosengh par la réunion de quinze couples (pañcanaranarîyugmam; *Yç.* XIV, 1; XIX, 50)[1].

3° Sens politique, dérivé du premier sens : une grande maison, une famille qui possède un grand pouvoir, une *gens.* Tel est le sens de *vith* dans les inscriptions perses; tel est le sens de *vîç* dans l'expression *vîç âthwyâni,* maison d'Âthwya. Les

1. Anquetil et Aspendiârji traduisent «rue» (voir vol. I, p. 59, n. 2).

vîç constituaient la grande aristocratie : de là leur lutte contre Gaumâta.

Bien que l'Avesta ne cite de *vîç* que celle d'Âthwya, il en connaît d'autres qu'il ne désigne que par le pluriel du nom du héros éponyme : tel est la *vîç* des *Çâma,* dont le plus illustre est Kereçâçpa (*Yt.* IX, 10 [30])[1]; celle des *Fryâna,* dont le plus illustre est Yôishta (*Yt.* V, 81; XIII, 120).

Il faut y joindre quelques autres plus obscures et sur lesquelles on est moins renseigné : celle des *Çaêna* (*Yt.* XIII, 126), représentée par Utayuti Viṭ-kavi, fils de Zaghri, et par Frôhakafra, fils de Merezîshmya; peut-être celle des *Uçpaêshta Çaêna,* avec Tîrônakathwa; celles des *Kahrkana* et des *Pîdha,* avec Hufravâkhsh et Akayadha.

L'expression ברביתא, *vîçô-puthra,* rappelle naturellement l'emploi de l'hébreu בן בית, fils de maison, pour désigner l'homme d'origine libre (par opposition à l'expression יליד בית, enfanté à la maison, qui désigne l'esclave né sous le toit du maître, le *verna*). Malgré la spécialisation plus technique du terme zend, il n'est guère possible de séparer les deux expressions et d'admettre qu'elles se soient formées chacune indépendamment : il y a eu imitation d'un côté ou de l'autre. L'expression étant essentiellement sémitique, puisqu'on la retrouve en hébreu aussi bien qu'en araméen, et isolée en zend, sans analogue dans les langues sœurs, il faut admettre que c'est l'Iran qui a emprunté l'expression, probablement à la nomenclature assyrienne où il faudra la chercher.

ÇAOKEÑTA et ÇÔGAND (ܣܐܘܟܢܬܐ et سوگند).

(*Soc. de Ling.* IV, 220.)

Le persan *çôgand* signifie « serment » : le zend *çaokeñta* doit avoir eu le même sens et le sens primitif doit avoir été « soufre ».

1. Dans la légende postérieure Zâli Zer et Rustem, gouverneurs presque indépendants du Seistan et subordonnés au roi par le seul lien féodal.

Le serment, dans le droit iranien, se prêtait devant l'eau (cf. les ὕδατα ὅρκια). Le *Vendidad*, IV, 54 (155), prévoit le cas où l'accusé ment à Mithra (le dieu de la bonne foi) devant l'eau, *çaokeñtavaiti zarenyavaiti vîthushavaiti*. M. Spiegel rend le premier terme par *siedende*, bouillante, le dérivant de la racine *çuc;* mais le suffixe *vaiti* indique un adjectif possessif : « possédant le *çaokeñta* » ; et quant à ce dernier terme, M. Spiegel observe très justement qu'il rappelle étrangement le persan سوگند « serment » (*Commentaire*, I, 155) ; *zarenyavaiti* signifie « qui a de l'or, dorée » ; *vîthushavaiti* semble signifier « douée de connaissance, qui connaît la vérité ».

Çaokeñtavaiti est rendu en pehlvi par un mot qui est, dans l'édition imprimée, هوکرتومند, *hûkartômand*. « Ce mot, dit M. Spiegel , ne peut signifier que « mit Wohlgethanen begabt » ; mais la forme est étonnante, car on attendrait هوارتومند » ; *kart* « fait » est, en effet, toujours écrit avec un ا, jamais avec un ک : وار ; d'ailleurs, le sens résultant de la lecture *hûkartômand* ne donne rien de satisfaisant et n'éclaire pas le mot du texte, *çaokeñta*.

Les deux manuscrits de Parsis portent, non *hûkartômand*, mais *gôkartômand;* هوکرتومند, et cette lecture ne leur est pas particulière, car c'est celle que Haug avait devant les yeux en traduisant le commentaire pehlvi du 4e fargard [1]. *Gôkart* étant le nom du *gaokerena*, c'est-à-dire du Haoma céleste, du Haoma blanc, Haug explique *gôkartômand* comme signifiant « qui contient du Haoma », par allusion aux gouttes de Haoma qui sont versées dans l'eau du serment. Mais le *gôkart*, étant haoma *céleste* et non terrestre, ne peut jouer un rôle dans les cérémonies terrestres, et la difficulté de concilier le texte avec la traduction pehlvie subsiste toujours, si bien que Haug est forcé de séparer *çaokeñtavaiti* de *gôkartômand* : il traduit le mot zend par « beneficial » : mais on attendrait alors *çaokavaiti* et le suffixe *eñta* reste inexplicable.

Mais *gôkart* n'est le nom du Haoma céleste chez les Parses que par une confusion avec **gôkarn (gaokerena)*; le sens propre du mot est « soufre », c'est le persan گوگرد. Donc *çaokeñta-vaiti* signifie « contenant du گوگرد, du soufre », et *çaokeñta* signifie « soufre ». De cela deux confirmations :

1° Parmi les ingrédients contenus dans l'eau du serment

1. *Essays*, 2e édit., p. 322, n. 1.

se trouve de l'encens, *du soufre*, du jujube et un dânak d'or fondu[1].

2° *Çaokeñta*, comme *çaoka*, flamme, dérive de *çuc* « s'enflammer », et signifie littéralement « la matière inflammable »[2].

La conséquence serait, semble-t-il, que *çaokeñta* n'a plus rien à faire avec سوگند. Point. Prêter un serment se dit en persan سوگند خوردن, littéralement « manger le *çôçand* » : déférer le serment se dit سوگند دادن « donner le *çôçand* » : il est vrai que خوردن s'emploie souvent, avec un sens métaphorique, dans des expressions à sens passif : زخم‌خوَ « *avaler* des coups, être battu » ; زیان خوَ « *avaler* du dommage, éprouver du dommage » ; پشیمانی خوَ « *manger* du regret, se repentir » etc.; mais, dans toutes ces expressions, il y a une action infligée par un sujet sous-entendu, ce qui n'est pas le cas avec سوگند; l'expression سوگند خوَ ne ressemble donc qu'extérieurement à celles-ci, elle signifie littéralement « avaler le soufre », et c'est précisément à cause de cette ressemblance extérieure avec les expressions comme زیان خوَ, où خوردن a perdu son sens propre et est devenu verbe vide, que l'idée de serment, qui n'existait pas dans سوگند seul, mais dans l'expression composée سوگند خوردن, s'est concentrée tout entière sur le premier terme.

De même, سوگند دادن signifiera littéralement « présenter le soufre », et médiatement seulement « offrir le serment ».

CINVAṬ-USHTÂNEM.

(*Soc. de Ling.* III, 59.)

Vend. XVIII, 5 (12). Yô çaêtê haurvãm taraçca khshapanem ayazemnô açrâvayô amarô everezyô açikhshô açâcayô *jayâi*

1. *Gr. Ravâet*, p. 101. اندکی بوی واندکی مایه کوکرد وقدری چوب سنجد . . . ودانک مایه زرآب.

2. De là le *çaokeñta gairi*, « la montagne enflammée, volcan » (*Nyây.* I, 8), peut-être « la montagne de soufre ». — Quant au sens étymologique, cf. le nom anglais du soufre, *brimstone*, littéralement « pierre qui brûle » (anciennement *brun-stone; brun-* = *burn;* islandais *brennistein;* Skeat, *Etym. Dict.*).

cinvaṭ-ushtânem diwzhaṭ haca âthrava çañhaitê. « Celui qui dort la nuit entière, d'un bout à l'autre, sans dire le *Yaçna*, sans dire les cantiques[1], sans réciter les prières, et sans accomplir les cérémonies, sans étudier et sans enseigner . . . . . c'est à faux qu'il prend le titre d'Atharvan ».

Les trois mots que nous avons laissés sans traduction peuvent être entendus de deux façons différentes, selon que l'on reconnaît dans *cinvaṭ* le pont mythique de ce nom qui conduit les âmes de la terre au ciel, ou qu'on en fait un participe présent gouvernant ushtânem. *Ushtânêm* signifie *la vie* (pehlvi *jân* et *khayâ*); *jayâi* est le datif de *jaya*, ἅπαξ λεγόμενον, de sens incertain.

Haug, dans une première traduction[1], faisait de *cinvaṭ* le pont de ce nom, et de *cinvaṭ-ushtânem, une âme* (de pont) *Cinvaṭ*, c'est-à-dire « capable de passer le pont ». — A la même série, appartiennent la traduction d'Anquetil : « qui veut rendre purs et *dignes de passer le pont* ceux qui mènent une vie criminelle », et celle d'Aspendiârjî : *tathâ nêk cinvatpulno mârnâr* « et destructeur du bon pont Cinvaṭ » ou : « et destructeur du bien du pont Cinvaṭ »[2].

Mais *cinvaṭ* peut être un participe. Si l'on traduit d'après le sanscrit, on en fera un participe de *ci* (5e classe) : c'est ce que propose Rückert (Spiegel, *Comment.* I, 378) : indem er für's Leben den Bestand, Unterhalt *sammelt*.

Haug, revenant plus tard sur ce passage (*Essays*, 2e éd. 366) traduit : *and wishing for his mourning in life*. En effet, le pehlvi (manuscrit de l'East India Office) porte : [illegible] *acash ol shîvan kâmak pun khayâ*, « par suite de cela, il désire gémissement à son âme ». Autrement dit, *jaya* signifierait gémissement, et *cinvaṭ* renferme l'idée de désir. Dans ma traduction du *Vendidad*, j'ai traduit : with a longing for (everlasting) life, prenant *jaya* pour un dérivé de *ji*, vaincre, conquérir, faute de pouvoir expliquer la traduction *shîvan* : *shîvan* (voir l'article *shîn*) est le terme employé pour désigner les gémissements de l'âme repoussée du paradis et répond en général au zend *khshayô* : faut-il admettre un synonyme *jaya*? — Ou bien, *shî-*

1. *Das achtzehnte Capitel des Vendidad*, p. 5.

2. Cette traduction reproduit la glose pehlvie citée par Haug (*Essays on the Parsis*, 2e éd., p. 366, n. 4) : *makhîtûnêḍ nadûkîh-i Cinvaḍ pûhal*, « destroy the benefit of the Cinvat bridge ».

van n'est-il qu'une glose, laissant par suite indécis le sens propre de *jaya*, qui, par l'intermédiaire de la glose *makhîtûnîṭ*, se rejoindrait à *jiṭ*, qui frappe *(zatâr)*? Le sens littéral serait : « désirant destruction à son âme ». Je laisse la question de *jaya*, je veux seulement justifier le sens prêté par la tradition pehlvie au mot *cinvaṭ*.

Quant à la forme, *cinvaṭ-ushtânem* est un de ces composés si fréquents dans les Védas et en zend, où le déterminé est un participe présent et, contrairement à la règle générale, est placé en tête du composé. Quand le premier terme de pareils composés offre difficulté, la première chose à faire est de chercher si l'on ne retrouve pas le même composé sous forme ordinaire, le participe étant remplacé par une forme nominale. Il suffit d'ouvrir l'excellent lexique de M. Justi au mot *ushtânem* pour trouver immédiatement le composé *ushtânô-cina*. Le mot se trouve *Yt.* XIX, 48 : aṭ âtarsh zaçta paiti apa géurvayaṭ frakhshni *ushtânô-cinahya* yatha azhish biwivâo âoṅha : « alors Atar retira les deux mains, sous l'empire de *l'amour de la vie*, tant Azhis était effrayant ». — D'une part, la valeur donnée par la traduction pehlvie à *cinvaṭ* et transportée ici à *cina* donne un sens concordant avec le contexte : d'autre part, *ushtânô-cina*, étant la contre-épreuve de *cinvaṭ-ushtânem*, condamne définitivement toute tentative de jeter sur ce dernier le pont Cinvaṭ.

Deuxième contre-épreuve, par résolution du composé : *Y.* XIII, 3 [13] *nôiṭ ushtanâhê cinmanî*, « ni par amour pour la vie ». Le pehlvi rend *cinman* par *dûsharm*, « plaisir », la traduction sanscrite par *vallabhatâ*, « qualité d'être aimé ».

Les formes recueillies jusqu'ici, *cinvaṭ*, *cina*, *cinman*, nous donnent une racine *cin*. La voici encore, avec suffixe *-aṅh* (-as), dans *shaêtô-cinaṅh*, *nâiri-cinaṅh*, *mâthrô-cinaṅh*, que le pehlvi traduit *khvâçtak*, *nâirîk*, *khrat kâmakîh râi* (par désir de l'argent, d'une femme, de l'instruction; *Vend.* IV, 44 [119]); donc *cinaṅh* signifie désir; et *cin* signifie désirer.

A cette conclusion tirée des seuls textes zends, peut-on ajouter l'appui de la grammaire comparée? Oui. Le zend *cinaṅh* a son équivalent exact dans le védique *canas*. La seule différence de forme est dans l'affaiblissement de l'*a* primitif en *i* devant *n*, comme dans l'indéfini *cina* en regard du sanscrit *cana* (*kathacina* en regard de *katham cana*); *min-u*, « collier de

perles », en regard du sanscrit *maṇ-i*, etc.[1] Quant au sens, il y a identité. L'emploi du mot est seulement plus restreint en sanscrit; il n'entre que dans la locution *cano dhâ* « prendre plaisir », construite, soit avec le locatif, — la construction étant littérale (*ukthe dadhase canas RV.* VIII, 32, 6, tu prends plaisir à mon hymne); soit avec l'accusatif, *cano dhâ* ne formant plus qu'un verbe (sa nas stomân cano dhât, VII, 38, 3[2]); la preuve que l'emploi du mot et de la racine était autrefois plus large est donnée par le dénominatif *canasy*, agréer, et par l'adjectif *canishṭha*, très agréable; d'un ancien verbe *can* reste une forme d'aoriste *canishṭam*[3].

Le zend, comme on l'a vu, fait un emploi plus large du mot. Aux exemples déjà cités, ajoutons *tāthrôcina* (*tāthrôcina*, yathâ tâyush, *Vd.* XIII, 47 [143] : aimant les ténèbres comme un voleur; phl. *târîk kâmak* cigûn dûz[d]) et *haomacina*. Ce dernier mot est plus douteux; il se trouve dans la formule suivante : mãthra çpeñta daêna mazdayaçna *haomacinem* yazamaidê (*Yt.* XVIII, 8). M. Spiegel traduit : « Den mãthraçpeñta, das mazdayaçnische Gesetz, *den Sammler des Haoma*, preisen wir ». Il considère donc *cina* comme venant de *ci*, rassembler : mais une glose d'un manuscrit rapproche de ce mot les mots cités plus haut *shaêtôcinaṅh nâiricinaṅh*, etc.[4] où la tradition traduit *cinaṅh* par « désir » (kâmak) : donc la tradition trouve la même idée dans *haomacina*, et non l'idée de recueillir[5].

Or, les deux termes de ce composé se trouvent rapprochés dans les formules védiques comme *cano* dadhisva . . . *somam* (X, 116, 8); si *haomacina* était sanscrit, on le définirait en style de commentaire *yas some cano dadhâti, sa*. Mais, si le mot en lui-même n'offre point de difficulté, il n'en est pas de même

1. *a* devient *e* devant les nasales, puis *e* descend à *i* (Justi, *Manuel*, p. 361, § 37, 1).

2. Le zend a l'équivalent de cette expression, *Yt.* X, 32 : *hãm hîsh zaothrâo cinmainê baraṅuha* : reçois ces libations à plaisir (agrée les). — Il n'est point jusqu'à ce mot *cinman* que n'ait poursuivi le pont Cinvaṭ; Windischmann (dans son *Mithra*) traduit : trage sie hin zum Sammelorte (Cinvaṭ) : porte les au lieu de la réunion, le Cinvaṭ.

3. Voir le lexique védique de Grassmann, s. v.

4. Ed. Westergaard, p. 275, § 8, n. 4.

5. Anquetil traduit : la loi du Mazdéïesnan, *pur de pensée*. Ici, comme souvent, la traduction d'Anquetil, si bizarre qu'elle paraisse, s'explique par la lecture de son manuscrit, qui porte *haomatanem* (Ed. Westergaard, l. c.).

dans la place qu'il occupe : les deux termes précédemment invoqués sont des abstraits (la Parole sainte et la Loi), *haomacina* est concret *(celui qui aime le haoma)*; l'unité de la formule est brisée et l'on ne voit point quel être désigne cette épithète, car elle ne peut guère se rapporter au mot précédent *daêna*. Peut-être faut-il prendre le mot pour un neutre abstrait : comme l'emploi de *can* est infiniment plus étendu et plus libre en zend qu'en sanscrit et que le sens exclusif des Védas ne fait pas forcément loi pour l'Avesta, *haomacina* peut aussi bien désigner celui qui a plaisir *à offrir* le soma, que celui qui a plaisir *à le recevoir* : on comprend dès lors que la formule en question après avoir invoqué la loi Mazdayaçnienne, invoque *le plaisir au soma*, c.-à-d. la ferveur qui se plaît à l'offrir, la piété qui pratique.

Reste à déterminer, si possible, le rapport de *can* à la forme ordinaire *kam*.

A côté de *kam*, paraît aussi en sanscrit la forme *kan* :

Kam a donné en zend : *cagemâ (?)*, forme redoublée, traduite *kâmak maçîhâ* « avec grandeur d'amour » (*Y.* XXXVIII, 9);

Kan a donné : *cakana*, il a aimé (*Yt.* XXII, 11, 12); *câkhnaré*, « ils ont aimé » (*Yt.* XLIII, 13).

De *kan* est sorti dans la période indo-iranienne le substantif *kanyâ*, jeune fille, zend *kainika*, qui sans doute signifiait primitivement aimable; de là le sanscrit *kanishṭha*, mignon, très petit.

La coexistence de *kam* et de *kan* prouve que la consonne finale n'est pas radicale, mais pur déterminatif de racine : ceci conduit à une forme *kâ, ka*, aimer, attestée en sanscrit : par le parfait moyen *âcake* (cf. *mame* de *mâ, tate* de *tâ*); par le participe moyen parfait *cakâna*; par l'intensif *câkantu*, etc. (V. Grassmann, s. *kâ*); par l'adjectif *kâti*, désireux; en zend :

1° par le présent *ka-yâ*, traduit comme une 3° personne, *bôyêhûnît, samîhate* (*Yt.* XXIII, 6);

2° par le participe parfait *cagvâo*, pour **cakvâo*, comme *cagemâ* pour *cakemâ* : *rafedhrâi cagvâo*, désirant réjouir (*râmînam kâmak; Yt.* XLV, 2); datif *cakushê* (à celui qui aime, *Yt.* XIII, 24);

3° par le participe passé *kâta*, aimé : *khratukâta*, aimé de la

1. *Yt.* XLVI, 4 : mais non point *kâoṅhâmaidê* qui signifie « nous révélons » (*pâitâkînam; Yt.* XXIV, 22). D'une forme **kâti*, désir, identique au sanscrit *kâti*, dérive le persan کاز (avidity, greediness; Johnson).

sagesse (*Yt.* XIII, 16) ou peut-être « qui aime la sagesse, *khratu-cinaṅh* ».

4° par le substantif *kâ-tha*, désir[1]. C'est de cette forme *kâ* que vient le substantif sanscrit et zend *kâ-ma*, amour, d'où le dénominatif *kam;* d'un substantif **kâ-na* dérive l'autre dénominatif *kan.*

Mais *can*, de son côté, suppose une forme *câ* : elle est restée dans le sanscrit *câ-ru*, aimable, beau; cf. pour la formation *bhî-ru* (craintif), de *bhî; câru* dans la langue védique est surtout employé en parlant du soma *(cârus pîtaye)* et du sacrifice, comme son parent *canas*[1]; *câ* se retrouve encore dans *câ-yu* : les dieux sont dits *yaiñeshu câyavas*, III, 24, 4, c.-à-d. se plaisant au sacrifice; c'est l'équivalent de *imam yajñam cano dhâs* (VI, 10, 6).

C indo-iranien vient d'un primitif *Kv*[2]. Posons donc : can = *kvan, câ = *kvâ. L'on voit immédiatement que ces formes *kvan* et *kvā* expliquent à la fois et *can câ* et *kan kâ*, celles-ci dérivées par chute de *v*.

Résumons:

	Kva	
*Kvam	Kvâ	*Kvan
	1° câ (sscr.)	1° can (sscr.)
	câru (sscr.)	canas (sscr.)
	câyu (sscr.)	canasy (sscr.)
		-cinaṅh (zend)
		cinman (zend)
		cinvaṭ (zend)
		-cina (zend)
2° kam (indo-iran.)	2° kâ (indo-iran.)	2° kan (indo-iran.)
kâma (sscr. z.)	kâyamâna (sscr.)	kanyâ
	kâti (sscr.)	kanishṭha(sscr.)
	kâtha (zend).	

1. A *cano dhâ, canasy* répond *câru kar* (*kṛtam* no yajñam *câruṃ*, agréez tous deux notre sacrifice, VII, 84, 3).

2. V. L. Havet : Les deux *k* ario-européens, dans les *Mémoires de la Société de Linguistique*, II, 261.

DAITIKA, AIDYU [1].

Daitikanāmca [2] *aidyunām* hyaṭ urunô yazamaidê (*Yç.* XXXIX, 4; *Yt.* XIII, 154) : « Nous honorons les âmes des *daidika,* des *aidyu* ».

Nériosengh traduit : *paṅkticâriṇâm açvacâriṇâm,* ceux qui vont en bande, ceux qui vont à cheval. De là, la traduction généralement adoptée aujourd'hui, même par les Parses : « les piétons et les cavaliers » (*pâŭpiyâdô, açvâr;* Aspendiârjî).

Cette classification étrange des âmes en âmes de piétons et de cavaliers (la classification ordinaire repose sur celle des castes : prêtres, guerriers, laboureurs) ne tient pas devant le sens d'autres passages où se retrouve *daitika* (*Yt.* XIII, 74), et qui est une invocation aux âmes des bestiaux *(paçukanām),* des *daitika,* des bêtes aquatiques *(upâpanām),* de celles qui vivent sous terre *(upaçmanām* [3]*),* des oiseaux *(fraptarejâtām),* des animaux de course rapide *(ravaçcarâtām),* des animaux de pâture *(caṅraṅhâcām).* Il est clair que *daitika* désigne une espèce d'animaux. Les cinq classes qui suivent sont les cinq embranchements reconnus par la zoologie parsie, les cinq divisions du règne animal, du *gaush paṅcôhya,* représentées par le *karmâhî,* l'hermine, l'oiseau *karshipta,* le lièvre et la chèvre *(Commentaire pehlvi du Vispêred,* I, 1 sq.) : *paçuka* et *daitika* doivent donc représenter un autre principe de classification : le premier terme désigne les bestiaux, les animaux domestiques : il est probable que le second terme désigne les animaux sauvages, et par suite que dans la formule *daitika aidyu, aidyu* est un équivalent de *paçuka.* Ces deux inductions sont vérifiées et par la tradition et par le témoignage du persan.

1° *daitika* désigne les animaux sauvages : car, d'une part, la traduction de Nériosengh *paṅkticârin,* « qui va en bande », qui n'a point de sens si *aidyu* signifie piéton, prend un sens tout naturel dans la traduction « bête sauvage » ;

d'autre part, *daitika* renvoie à un primitif **daiti* **dati,* qui en persan donnerait ﺩﺩ, *dad;* or, le persan ﺩﺩ signifie précisément « bête sauvage ».

1. Cf. vol. I, p. 65.

2. Lecture de Westergaard (XXXIX, 2) : l'on trouve aussi *daidikanām* et *daidhikanām.*

3. *upaçma* de **upa-zema* (non de *upa-açman*), comme *khraozhduçma, vareduçma, niçma* de **khraozhdva-zema,* **varedva-zema,* **ni-zema.*

2° *aidyu* désigne les animaux domestiques : car, d'une part, il alterne avec *paçuka*, comme on l'a vu; d'autre part, il s'oppose à *daitika*, qui est l'animal sauvage; enfin, le persan, pour désigner l'ensemble des animaux, a l'expression دد و دام, *dad u dâm*[1], « animaux sauvages et animaux domestiques »; dans l'énumération *daitika aidyu*, *aidyu* répond à دام.

Quant à la traduction de Nériosengh, *açvacârin*, qui va à cheval, elle repose uniquement sur une fausse lecture du pehlvi : le pehlvi a [illegible], *ayyârân*, amis, auxiliaires; Nériosengh a lu comme s'il y avait [illegible], *açvârân*, cavaliers.

Le sens propre de *aidyu* est donc « celui qui aide »; il a ce sens dans l'expression *aidyûsh vâçtryéñg* (*Yt.* XL, 3 [8]), auxiliaires dans l'œuvre.

DIWZHA.

(*Soc. de Ling.* III, 65.)

Diwzhaṭ haca athrava çañhaitê : c'est à faux qu'il prend le titre d'Atharvan (*Vendidad*, XVIII, 5 [12]).

Diwzhaṭ haca est traduit en pehlvi *min frêfishn* « par tromperie ». *Diwzhaṭ* suppose un thème *diwzha* et par suite une racine *diwzh*. « *Diwzh*, dit M. Spiegel (*Comment.* I, 376), est un élargissement par sifflante de *diw*, tromper, qui a donné *daêwish*, tromperie (*Vd.* II, 82); *diwzh* est à *diw*, comme *tafç* est à *tap*, comme *qafç* à *qap*, comme *vakhsh* à *vac* ». A cette même racine, M. Justi ramène les formes *daêvaiñti* (*Yt.* X, 43) et *divamnem* (*Yç.* XXXI, 20).

Il est permis cependant de douter de la réalité de cette racine. Où M. Justi lit *daêvaiñti*, Westergaard lit *davayanti*, ce qui nous ramène au sanscrit *dabh*, zend *daw*, *dab*, *dav*. Pour *divamnem*, les variantes (ed. Spiegel) portent *devamanem*, *devamnem*, *divamnem*, *daivamanem*, *daêvamanem*; les deux premières leçons, qui expliquent les trois dernières, nous ramènent à la racine *daw* = *dab*, avec affaiblissement de *a* en *e*; cf. debnaotâ

1. دام vient soit de *dam* domare; soit mieux de *dama* (z. *déma*), maison, cf. le mot *domestique* : *dâm* serait un adjectif **dâma* ou **dâmin*.

*dabh-no-tar. *Yaçna* XXXII, 5. Reste *daêwish* : la leçon *daivis* adoptée par M. Justi et par M. Westergaard nous ramène encore à *daw,* sanscrit *dabh*[1]. Si à présent nous passons à *diwzha,* le sanscrit nous présente sans effort la forme première : *diwzh* = sscr. *dips,* désidératif de *dabh* (*ps* sscr. = *fsh* zend; cf. *drapsa* = zend *drafsha; f-sh* s'est ensuite affaibli en *wzh,* cf. *ghzhan* de **khshan*). *Diwzha* est donc au zend *dab,* ce que le sanscrit *bhixâ* est à *bhaj, çixâ* à *çak;* il signifie « désir de tromper ».

Le zend présente encore ce désidératif sous la forme verbale : nôiṭ *diwzhaidyâi* ahurô (*Y.* XLIV, 4 = sscr. ned *dipsadhyai* asurah) « que l'on ne cherche pas à tromper Ahura ».

Le zend *dvafsha* signifie trompeur, *dvafshaṅh,* tromperie. *Dvafsha* suppose une forme antérieure **dvap-sa,* et il devient naturel de rapprocher **dvap-sa* de *dab* (Spiegel, *Comment.* II, 353) et par suite de poser *dvafsha* = **dvab-sa.* Mais quel est le rapport de *dab* à *dvab?* M. Spiegel voit dans *dvab* un élargissement (intérieur) de *dab.* Il est plus conforme aux habitudes de la phonétique arienne de voir au contraire dans *dabh* une réduction de *dvabh* (cf. kan kâ kam dérivés de *kvan *kvā *kvam; v. s. page 148[2]). Or, si l'on suppose que dans *dabh,* **dvabh,* la consonne initiale est la réduction d'une aspirée primitive *(dhabh, dhvabh), dhvabh* trouvera son équivalent parfait dans le grec τύφ-ω, brûler avec fumée, τῦφος, fumée, τυφ-λό-ς, aveugle (proprement, qui a de la fumée devant les yeux). Τύφω nous conserverait donc le sens primitif et matériel du zend *dvaf-shaṅh;* tromper, c'est aveugler, jeter de la poudre aux yeux. L'on est conduit par là à transporter le sens de τύφ-ω *dhvabh, à *dabh,* ce qui nous explique l'origine de l'épithète védique *adâbhya,* donnée aux dieux de lumière, devenus dieux de vérité, ces dieux que nulle fumée n'aveugle et dont rien n'obscurcit le regard. De là l'emploi fréquent de *adabdha* avec *çucis* (éclat), *jyotis* (lumière), *caxus* (œil) :

Ud u tyac caxur mahi Mitrayor ân
Eti priyam Varuṇayor adabdham, VI, 51, 1.

1. M. Benfey (*Annonces savantes de Göttingen,* 1853, p. 71) lit *daêvis,* où il reconnaît le sanscrit *dev* et qu'il traduit : *gémissement.* Mais le pehlvi donne *frêftâr.*

2. Cf. encore *çvânta çânta* (*Diction. de St-Pétersb.* s. *çvânta*); et *shash* en regard du z. *khshvash, kship* en regard du zend *khshvip.*

« Il se lève, il approche, ce grand, ce doux regard de Mitra-Varuṇa, que rien n'aveugle (ἄ-τυφλον ὄμμα) ». Tel le regard d'Agni (X, 118, 7) et des Âdityas.

De même l'Avesta donne le titre de *adhaoya* (= *adabhya) au dieu Mithra, qui certes y a droit, puisqu'il a dix mille regards, dix mille espions, puisqu'il voit tout, et qu'Ahura lui a bâti une demeure sur cette montagne resplendissante où n'arrivent ni nuit, ni ténèbres, ni vent froid, ni vent chaud, ni maladie aux mille morts, ni souillure créée des daêvas, ni nuée (*Yt.* X, 50).

Donc, la racine indo-européenne **dhabh*, **dhvabh* signifiait « brûler avec fumée »; *dhvabh* a gardé ce sens dans τύφ-ω et a développé un sens moral dans le zend *dvaf-sha*. **Dhabh* a pris le sens moral dans le sanscrit et le zend; il s'est réduit au sens simple de brûler dans le grec θάπ-τω [1] (plus tard ensevelir), sens dont le sanscrit n'est pas sans offrir des traces; par exemple : tvam puro navatim *dambhayo* nava « c'est toi qui as consumé (?) les 99 forteresses de Çambara » (I, 54, 6) : c'est la flamme qui est l'arme de destruction du dieu, c'est d'une décharge de la foudre qu'il a détruit le Dānava (vajrasya prabhṛtau *dadâbha* V, 32, 7) : le *Bhaṭṭikâvya* donne à *dabh* le sens de brûler (Westergaard, *Radices,* s. v.).

Quel est le rapport de ces formes **dhvabh dabh* à *dhû* et à *dhvan*? Faut-il admettre une série *dhû* **dhvâ*, d'où : d'une part : *dhva-n* (cf. mâ man); d'autre part : *dhvabh* (cf. stu stubh, stha stambh)? L'examen de cette question nous entraînerait trop loin des limites de cette étude, dont voici les conclusions :

*dhvabh (indo-europ.)

1° Forme. *dhvabh (indo-europ.) — *dhabh (indo-europ.)

dvaf-sha (zend) — dabh (sscr.) -dab (z.)

τύφ-ω — θάπ-τω

feb-ri-s (?).

1. Le rapprochement de *dabh,* θάπτω a déjà été proposé par M. Kuhn (*Journal,* II, 467). Faut-il rattacher à cette même racine *dhabh* le latin *feb-ri-s* que l'on ne fait pas sortir de *ferveo* sans mettre quelque peu la phonétique à la torture.

2° Sens. brûler avec fumée.

brûler — aveugler
|
tromper.

FURÛD, فرود.

(*Soc. de Ling.* III, 310.)

Préposition persane signifiant *en bas; furûd âmadan,* فرود آمدن, « descendre ». La voyelle *û,* parsi *ô (frôṭ),* suppose une diphthongue zende *ao;* le *d* final suppose un *t* zend final ou suivi d'une voyelle tombée en persan; *furûd* doit donc dériver d'une forme *fraot-* : mais *fr* zend suppose un primitif *pr* et *ao* zend est soit le guṇa de *u,* soit la contraction de *ava;* cette dernière hypothèse renvoie à un thème *pravat-;* le persan *furûd* peut donc être pour la forme le védique *pravatâ.*

Il peut aussi l'être par le sens : *pravat* signifie « penchant, pente » et l'instrumental *pravatâ,* employé avec les verbes de mouvement, marque *descente : âpo na pravatâ yatîs* (VIII, 6, 34; 13, 8; IX, 24, 2) « comme des eaux qui descendent »; ce vers pourrait se calquer en persan : *(cûn) âbi furûd âyanda,* چون آب فرود آینده.

Inversement, un indo-iranien *pravatâ* ne pourait donner en zend que **fraotâ,* et en persan *furûd.*

Peut-être ce thème *pravat,* zend *fraot-,* se trouve-t-il représenté dans l'Avesta même dans vâtô vâoñti *dunmô frîtô,* si l'on considère la variante *dunma-fraotô* (*Yt.* XIII, 14) : « les vents soufflent descendant en brouillards »; le pluriel *(vâoñti, -fraotâ)* est amené par l'analogie des deux développements parallèles qui précèdent : *âpô taceñti, uzukhshyêiñti urvarâo.*

M. Spiegel compare à *furûd* le zend *pâreñtare* (*Einleitung,* II, 419); mais *pareñtare* ne signifie point « dessous », mais « au delà » *(*pâram-tara),* et, quant à la forme, il eût donné **pâran-dar,* comme *añtare* a donné *andar.*

JÂDAÑGÔÎ.

Voici un terme qui joue un grand rôle dans le Parsisme et qui n'a pas été suffisamment compris, bien qu'Anquetil il y a plus d'un siècle en ait déjà donné le sens : mais Anquetil n'existe plus pour les savants d'aujourd'hui. Quand l'on célèbre un banquet religieux, un *Djaschné,* dit Anquetil, « la loi ordonne aux riches d'envoyer aux pauvres quelque chose de ce qui a été préparé pour le festin, et même de leur donner de l'argent, pour célébrer dignement les *Gâhanbars;* ou bien on fait pour cela chez les riches des quêtes appelées *Djademgoï :* cette action est très méritoire[1], soit qu'on la fasse pour les autres ou pour soi-même » (*Zend-Avesta,* II, 576).

Ce renseignement nous donne le sens précis d'un nombre considérable de passages de la littérature parsie qui nous parlent du *jâdañgô* et de la *jâdañgôî,* celle-ci étant la quête, l'autre celui qui la fait.

Minokhired XV, 20 : le bon roi est celui qui fait aux pauvres *ayârmandî u jâdañgôî*[2]; Nériosengh traduit : « *sâhâyyamattâm yâcakatvamca,* secours et prière de charité » : il fait *ayârmandî* en secourant le pauvre de son argent, il fait *jâdañgôî* en demandant aux riches pour lui.

Ibid. XXXIII, 11 : le mauvais maître est celui qui n'est point *ayâr* ni *jâdañgô* pour ses serviteurs; « no *sahâyî* naca *yâcanâkaras* » : il ne les secourt point de son bien et ne demande pas aux riches pour eux.

1. Les charités que l'on fait ainsi faire aux riches sont comptées par Dieu comme aussi méritoires que si on les avait faites à ses propres frais. *Sadder,* XXII (texte du Supplément Persan, n. 46):

در بیست و دوم اینکه جادنکوی کردن مانند است که کسی یزشن یزدان میکند پس واجب بود که پیوسته بجهت موبدان ودستوران وار زانیان جادنکوی کنند چه در زند هادخت گوید که هر کسی که جادنکویی کند واز بهر ایشان چیزی از مردم فراز کند گیرد وبا ایشان رساند بی خیانت چنان باشد که از مال خویشتن بدو داده بود واورا نیز هم چندان کرفه حساب کنند

2. Dans l'Ahu vairya, les mots *yim dregubyô dadhaṭ vâçtârem,* « le pouvoir qu'Ormazd a donné au roi pour aider le pauvre » sont rendus en pehlvi : *ô daryôshân* yahbûnt çirâyishn parvarishn âighshân *ayyârômandîh jâtakgôbîh* (rétabli d'après *Yç.* XXVII, 7), *obdûnand* (*Vend.* VIII, 19 [49]).

Ardâ Vîrâf, XV, 18 : Ardâ Vîrâf voit au paradis, sur des trônes d'or, les âmes amicales des «*jâtangôbân va âshtîh-bavîhûnân*, des *jâdañgô*[1] et de ceux qui cherchaient à faire la paix». L'analyse de l'*Ardâ-Vîrâf*, donnée dans le Dâbistân, contient ici une définition du Jâdañgô d'accord avec celle d'Anquetil, quoique plus large : «By Jádóngóis is meant one who solicits money from the wealthy to promote the way of the Lord, and who expends it on noble foundations and holy indigent persons» (I, 293, de la traduction anglaise).

Dans un passage du *Minokhired* (II, 69), l'expression *jâdañgô* est considérée comme équivalente de *oçtiâ gaveshnî*, «l'action d'exprimer le désir (pour un autre; *sâbhiprâya-bhâsha*), l'intercession (میانجی کری). Dans l'*Aogemaidê* (§ 10), il est dit que l'Amshaspand Bahman est *jâdangô* pour l'âme du mort : le sanscrit traduit *parijñâyaka*, «celui qui fait connaître», apparemment «celui qui parle pour le suppliant, qui plaide sa cause».

Quel est le sens étymologique de *jâdañgô*? M. West (*Ardâ Vîrâf*, Lexique, 180), considère *jâdañgô* comme une fausse lecture des Parses et lit le pehlvi [illegible], *dâtôgûb*, qu'il traduit *speaking justice, pronouncing the law, arbitrating, mediating;* M. West a sans doute été amené à proposer cette lecture et ce sens par le voisinage de *âshtîh bavîhûnân* : mais les emplois du Minokhired et la tradition concordante empêchent de faire de [illegible] une sorte de synonyme de [illegible], *dâtôbar*. De plus, *jâdañgôî* n'est pas une *lecture* plus ou moins autorisée des Parses; c'est un *mot* courant de leur langue : dans ces circonstances il n'est pas possible de recuser le mot, et nous sommes forcés de lire *jâtan-gôb*, «celui qui dit le *jâtan*». Qu'est-ce que *jâtan*? *j* peut être soit un *y*, soit un *j* primitif et l'on pourrait songer à un zend **jâdana*, supplication, de *jad*, demander une faveur, un don : mais il faudrait admettre pour cela à la fois une représentation anomale de *d* médial par [illegible] pehlvi[1] et la persistance anomale de *d* primitif en persan; de plus *j* initial primitif est rendu normalement par *z* en persan (vol. I, p. 56). Il ne reste donc qu'un primitif en **yât-* : *yâṭ* est en zend un verbe de mouvement; le feu est appelé *yaêtushtema*, ce qui est traduit *matârtûm, samâgantṛtama* «celui qui vient le mieux au secours» :

1. On a précisément la contre-épreuve dans le zend *jaidhyêmi*, je demande, rendu par زایم *zâyam* (*Y.* I, 19 [64]).

**yâtana-gauba* serait « celui qui fait l'appel (?) ». Mais outre qu'il y a là double hypothèse — créer un mot **yâtana* et lui prêter le sens d'« appel » — il est très douteux que le *ñ* de *jâdañgô* représente un suffixe formatif: *jâdangô* n'est que la forme moderne; une forme plus ancienne, disparue du parsi, est *jâtak-gôbîh* [illegible], ce qui renvoie à un primitif perse **yâta-gauba*. Or *yâta* paraît plusieurs fois dans l'Avesta; dans le *Vendidad* XIX, 20 (97) il est traduit *bahr* « part »; dans l'*Afrigan* I, 11, il est traduit *dânakala* « part de dons »; dans le *Vendidad* XX, 1 (4) paraît un adjectif *yâtamanṭ* qui est traduit *bahrômand* et glosé *tuvânîk* « riche ». Dans le premier passage du *Vendidad*, il est dit que l'âme du mort au pont Cinvaṭ va réclamer (paiti jaidhyêiñti) son *yâtem gaêthanâm*, c.-à-d., dit la traduction « la part de biens terrestres (bahri gêhân) qu'elle a donnée ici bas (dâtem açtvaiti aṅhvô) ». Il est clair que nous avons ici une allusion au *jâdañgô*. Le *jâdañgô*, le *jâtak-gôb* est donc littéralement « celui qui dit la part », soit que cela ait signifié d'abord « celui qui fixe la part contributive » ou mieux « celui qui dit, qui pêche de donner part ». Le sens d'intercesseur se développa de là plus tard quand le sens premier fut obscurci.

L'Avesta contient d'autres allusions encore au *jâdañgôî*, mais conçues en d'autres termes. Ainsi, entre autres, *vañta-bereti* (*Yt.* LXI, 1 [LXII, 1]) est traduit *ayyâr-barishnîh* « action de porter secours » et glosé : *pun hamak râç ayyârîh jâtak-gôbîh kartan* « faire *jâdañgô* avec toute sorte de secours »; au § 20 du même chapitre (West. 7), il est simplement glosé *jâdañgô*.

KAHRKATÂÇ.

(*Soc. de Ling.* III, 71.)

Le coq est un saint animal. C'est lui qui, chaque jour, à l'approche de la divine aurore, lève la voix pour appeler les Mazdayaçniens à leurs devoirs religieux et chasser loin d'eux le daêva du sommeil, Bûshyãçta aux longues mains. Aussi Ahura Mazda le tient-il en particulière estime et l'Ized Çraosha se donne

lui-même la peine de l'éveiller pour l'accomplissement de son ministère (*Vendidad* XI, 51 sq.). Malheureusement, il y a partout de mauvaises langues, et le pieux oiseau n'échappe pas aux quolibets des daêvayaçniens : *mereghô yô parôdarsh nãma yim mashyâka avi dushvacaṅhô kahrkatâç nãma aojaiti* : l'oiseau nommé Parôdarsh [1], que les mauvaises langues appellent *kahrkatâç.* »

M. Spiegel voit dans ce nom *une onomatopée poétique* et Haug traduit : l'oiseau Parodars que les mauvaises langues appellent *kikiriki* (den die übel redenden Menschen kikiriki benennen) [2] ».

Le pehlvi traduit وكو qui est évidemment le persan *kark* كرك, poule, et la première partie du nom zend *kahrkatâç.* Qu'est ce que *tâç?*

Il y a un mot védique qui rappelle singulièrement *kahrkatâç* : c'est le mot *kṛkadâçu.* Il ne se trouve qu'une fois (I, 29, 7) : « *jambhaya kṛkadâçvàm*: ô Indra, anéantis le *kṛkadâçu.* » M. Roth et Grassmann voient dans ce mot le nom d'un démon; de même Sâyaṇa; mais il est clair que le commentateur n'en sait pas plus qne nous sur le compte du *kṛkadâçu* et qu'il traduit au juger. Benfey en fait un composé de *kṛka* (auquel, dit-il, on donne le sens de larynx, mais qui peut signifier aussi *nuque,* d'après l'analogie de *kṛkâta,* articulation du cou, *kṛkâtaka,* nuque), et de *dãç,* mordre; *kṛkadâçu* serait celui qui mord par derrière, *backbiting,* le calomniateur.

Trouver un sens à un mot inconnu est une chose très facile et très difficile, parce que toute vérification est à peu près impossible. Mais, dans l'espèce, si le mot est inconnu, il n'est pas isolé et en le reportant dans son contexte, peut-être ses voisins nous donneront-ils des renseignements sur son compte :

Ni shvâpayâ mithûdṛçâ sastâm abudhyamâne
sasantu tyâ arâtayo bodhantu çûra râtayas
sam indra gardabham mṛṇa nuvantam pâpayâmuyâ
patâti kuṇḍrinâcyâ dûram vâto vanâd adhi
sarvam parikroçam jahi jambhaya kṛkadâçvam.

1. Celui qui voit l'aurore avant tous les autres (Haug, *Das achtzehnte Capitel des Vendidad,* p. 7, note 14). Comparer le nom hébreu du coq, סכוי, l'intelligent : le rituel hébreu remercie Dieu d'avoir donné au coq l'intelligence de distinguer le jour de la nuit. Voir notre *Fragment d'un Commentaire sur le Vendidad,* ch. XVIII.

2. Haug, l. c. p. 8.

« Endors les deux chiens de la Mort : qu'ils dorment sans réveil!

« Dorment les ennemis! Que les amis veillent, ô dieu puissant!

« Frappe, ô Indra, l'âne qui brait de si vilaine voix;

« Que le vent, de course oblique, aille fondre loin, bien loin de la forêt!

« Frappe tout ce qui hurle autour de moi *(parikroçam)*, casse les os au *kṛkadâçu!* [1] »

La suite des idées est claire. Le poète a sommeil, il veut dormir en paix, il demande à Indra de faire taire tout ce qui trouble les dormeurs, l'âne qui brait, le vent qui remue la forêt, le *kṛkadâçu*. Si le *kṛkadâçu* védique rappelle par son nom le *kahrkatâç* zend, le sens que ce dernier lui prête cadre, autant que possible, avec le contexte : la fable de la Vieille femme et des Deux Servantes prouve que les gens amis du sommeil n'ont pas grande tendresse pour le coq. Le *kṛkadâçu* est comme le coq un personnage bruyant, méritant d'être cité parmi les *parikroça*, et se livrant précisément à l'acte exprimé par ce verbe *kruç* « clamare », qui a donné son nom au coq en persan moderne, *khurûç* خروس.

Phonétiquement, le rapprochement de *kahrkatâç* et de *kṛkadâçu* offre une difficulté assez grave; je ne parle pas de la différence de *ahr* à *ṛ*, *ahr* (c.-à-d. *ar*) étant l'équivalent de *ṛ* : je veux parler de la différence des consonnes, *t* dans l'un, *d* dans l'autre, l'un se ramenant à un type **karkadâçu*, l'autre à un type **karkatâçu* (?).

Je crois que le type primitif est **karkadâçu* et que le mot zend en est une corruption, hypothèse facile à admettre dans des mots de cette nature, et corroborée par le morceau suivant, parallèle au passage du *Vendidad* résumé au commencement de cet article :

« Aêshô mereghô yô parôdarsh, aêshô mereghô yô karetôdãçush âthrô vâcem çurunaoiti (*Yt.* XXII, 41) [1] :

« Cet oiseau *parôdarsh*, cet oiseau *karetô-dãçush*, entend la voix d'Âtar [2] ».

Il est bien difficile de ne pas rapprocher ce nom de l'oiseau Parôdarsh de son autre nom, *kahrkatâç*. Il existe un mot zend *kareta* signifiant « couteau » et M. Justi traduit « mit Messern verwundend » (qui blesse avec des couteaux), entendant sans

1. Ed. Westergaard, p. 300, § 41.

2. Qui appelle l'homme à son secours contre les attaques d'Âzi.

doute « dont la voix est aigue comme un couteau ». Mais c'est là une dénomination bien étrange et il est d'ailleurs à remarquer que le nom de *karetô-dãçush* n'est pas donné, ainsi que c'était le cas avec *kakrkatâç*, comme un nom de mauvais augure; il paraît bien par le contexte que le nom n'emporte rien de désobligeant pour l'honneur de l'oiseau sacré.

Il existe de ce morceau une traduction pehlvie[1], qui malheureusement manque de clarté : « l'oiseau *karetô-dãçush* » est traduit *zak murv i kartak dânishn man dar kart yeqôyemûnît* », ce qui semble signifier « qui connaît l'action[2] qui est faite ». *Karetô* est donc traité comme le participe de *kar*, faire et *dãçu* est traduit comme parent de *dâo* « qui sait », de *dãhah* « science », de *dãhishta* « très savant », de *dãçtva* « enseignement, règle ». On peut douter au premier abord que cette traduction de *dãçu* repose sur une tradition authentique; car la racine de *dâo, dãhah, dãhishta, dãçtva,* est en *s* primitif, zend *dah* et non *daç*. Cependant il a pu exister en zend, à côté de *dah*, une racine synonyme *daç*, parallèle au latin *doc-eo*, et le fait que le nom de *karetô-dãçush* est un nom honorable fortifie encore le témoignage de la tradition, car *karetô-dãçu* devient le synonyme ou plutôt le complément de *parôdarsh* : le coq est à la fois celui qui voit le premier l'aurore (parôdarsh) et celui qui sait ce qu'il y a à faire : c'est pour cela qu'il réveille l'homme au matin pour la prière.

Comment concilier alors le rapport de forme de *kahrkatâç* et *karetô-dãçu* et l'opposition *d'intention* entre les deux noms. Je crois que le conflit de forme et de sens s'éclaircira si, partant du sanscrit *kṛkadâçu*, on pose comme forme zende première *kahrkadâçu*, désignation désobligeante du coq[3], rendue plus malsonnante encore par la corruption en *kahrkatâç*, mais *corrigée*

1. Publiée plus bas parmi les *Traductions indigènes*.

2. Ce qui se passe; peut-être « ce qu'il y a à faire ». On pourrait songer aussi à *kartak* au sens de chapitre de l'Avesta : ainsi Karshiptan récite l'Avesta dans la langue des oiseaux (*Bundehesh*, XIX, 16); le coq serait un prêtre qui récite : Parôdarsh est d'ailleurs le prototype du coq muezzin des Musulmans. Mais la suite de la glose se traduit difficilement dans cette hypothèse.

3. *Kahrka* peut être une onomatopée : cocorico; le coq s'appelle en sanscrit *kṛkavâku* « celui qui crie *kṛka* »; le perdrix s'appelle *kṛkara, krakara,* « qui fait *kṛ, kra* ». *Dâçu,* dans le nom primitif, signifie peut-être « qui donne, c.-à-d. qui fait entendre » *(dâç)*.

d'autre part par une transformation artificielle en *karetô-dāçu*, qui y infuse un sens nouveau tout à l'honneur de Parôdarsh.

KHSHAFNÎM et ÇÛIRÎM : شام et سور.

(*Soc. de Ling.* V, 76.)

Vîçpaêibyô çaçtîm baraiti yaêibyô aêm hãm pacaiti khshafnîmca çûirîmca (*Yç.* LXI, 18).

« Atar (le Feu) adresse la parole à tous ceux pour qui il cuit le *khshafnya* et le *çûrya* ».

Khshafnya, dérivé de *khshapan-khshafnô*, nuit, signifie « nocturne », et *hãm pacaiti khshafnîm* signifie « fait cuire [le repas] du soir ».

Khshafnîm est rendu en pehlvi par le groupe [illegible], qui est susceptible théoriquement de lectures multiples; mais une seule concorde avec le sens et s'impose immédiatement : c'est la lecture *sh-â-m*, le persan شام « repas du soir ». Ceci, du même coup, donne l'étymologie de شام; le pehlvi, comme souvent, n'est que le dérivé même du mot zend qu'il traduit, et *shâm* est la forme persane de *khshafnya;* il y a eu : 1° réduction de *khsh* à *sh*, comme dans *shâh* de *khshâyathiya* (vol. I, p. 85), *shash* de *khshvash*, شيبا *(shîbâ)* de la racine *khshvip*, etc.; 2° assimilation de la nasale *n* à la labiale voisine (*ibid.* p. 82); 3° chute de la consonne avec allongement compensatif (*ibid.* p. 114).

شام est donc un dérivé de شب.

Khshafnya étant le repas du soir, il est naturel de faire de *çûirya* le repas du matin. D'ailleurs *çûra* est précisément une épithète usuelle de l'aurore : *çûrãm upa ushâoñhem*, et l'on trouve ailleurs encore les deux mots opposés l'un à l'autre en parlant de l'alternative du jour et de la nuit :

« L'oiseau Vâraghna (le corbeau; voir vol. I, 59, n. 1), le plus rapide des oiseaux, le plus léger des êtres qui volent, s'en va tout joyeux à l'instant où l'aube perce, désirant que la nuit ne soit plus nuit et que le monde sans aurore ait l'aurore : *akhshafni khshafnîm içemnô açûiri çûirîm içemnô* » (*Yt.* XIV, 20).

La phrase du *Yaçna* signifie donc : « à qui il fait cuire le repas du soir et le repas du matin ».

Tel est du moins le sens littéral et étymologique. Mais il paraît que ces expressions « repas du soir, repas du matin » ont pris un sens technique différent; en effet, le mot *çûiri* est rendu en pehlvi par la forme persane de *çûiri*, [illegible]; c'est le persan سور. Or سور ne signifie pas « repas du matin », mais « repas de fête, banquet ». Et la traduction sanscrite oppose *khshafnîm* à *çûirîm*, non comme les repas de deux heures différentes de la journée, mais comme le repas de tous les jours et le repas des jours de fête : « yebhyas ayam sadâ pacati *nityapâkam utsavapâkamca* ».

Je crois que, malgré la traduction sanscrite, on doit traduire ici *çûirim* d'après l'analogie du sens et non d'après le sens moderne de سور. En effet, le pehlvi emploie constamment *sûr* et le sanscrit *utsava*, pour rendre *draonô*, qui ne signifie point « festin », mais simplement « nourriture ». (*Vd.* XIII, 129.)

La gradation historique des sens de سور est donc : « repas du matin, repas, festin ».

MASH MÂ RAVA.

(*Soc. de Ling.* II, 306.)

Le récit des contre-créations par lesquelles Ahriman répond aux créations d'Ormazd est introduit dans le *Vendidad Sâda*[1] par les mots suivants :

âaṭ ahê paityârem mash mâ rava (*Vend.* I, 2 [4]). MM. Spiegel et Justi corrigent en *mashimârava* qui serait pour **mashyo-mârava* et qu'ils traduisent *le destructeur des hommes* : la phrase signifierait : « alors le destructeur des hommes fit une œuvre opposée à celle-là ».

Mais il existe plusieurs composés de *mashyô* et dans tous ces composés le groupe final *yô* reste intact : tels sont *mashyôjata*, frappé par les hommes, *mashyôvaṅha*, qui habite chez l'homme, *mashyôçâçtar*, oppresseur des hommes; le voisinage du *m* qui suit n'influe en rien sur le groupe final du premier thème, puisque

1. Le pehlvi ne traduit pas ce passage qui est probablement une citation d'un autre Nosk.

l'on a *zaranyômina* (au collier d'or), *Maidhyômâoiñha* (nom propre), *arathwyômanañh* (aux pensées non convenables), et non *zaranimina* etc. *Mash mâ rava* n'est donc pas pour *mashimârava.*

Si nous jetons les yeux sur les paragraphes suivants, nous trouvons que chacune des créations d'Ahriman est annoncée par la formule suivante : *âat ahê paityârem frâkereñtaṭ añrô mainyush* pouru-mahrkô. Cette formule ne diffère de la précédente qu'en deux choses : 1° en ce qu'elle exprime les sous-entendus de celle-ci, c.-à-d. le sujet *(Ahriman)* et le verbe *(frâkereñtaṭ,* effectua); 2° en ce que les syllabes énigmatiques *mash mâ rava* sont remplacées par un mot très clair, servant d'épithète à Ahriman, *pouru-mahrkô* (πολυ-θάνατος, très meurtrier).

Si l'on restitue avant *mash mâ rava* le verbe et le sujet sous-entendus, l'on voit que *mash mâ rava* joue dans la phrase le même rôle que *pouru-mahrkô* et par suite a vraisemblement le sens de ce dernier; nous ferons donc, comme M. Justi, de *mash mâ rava* un seul mot, nous verrons comme lui dans *mârava* un adjectif formé du verbe *mar,* mourir, et signifiant destructeur : mais, puisque *mash-mârava* = *pouru-mahrkô,* il suit de là que *mash* doit égaler *pouru,* équation qui sera exacte si l'on admet que le *m* initial de *mash* n'est autre que le *m* final du mot précédent *(paityârem)* répété par une erreur de copiste; en effet, il nous reste alors la particule bien connue *ash,* qui signifie : extrêmement (p. e. *ash-hvarenañh* : très plein de gloire). Par suite *ash-mârava* signifie *très destructeur* et est l'équivalent exact de son substitut *pouru-mahrkô.*

MÉÑ GAIRÎM.

(*Soc. de Ling.* III, 68.)

Yé urvãnem *méñ gairîm* vohû dadê hathrâ manañhâ (*Yaçna,* XXVIII, 4). Cette expression ne se trouve qu'une fois dans l'Avesta. La tradition pehlvie traduit :

« Man ravân *dar Garotmân* yahbûnîṭ pun hacâkîh Vohuman. — Celui qui place l'âme dans le *Garotman* en compagnie de Vohumanô ». La tradition voit donc dans *méñ gairîm* le Garotman, c.-à-d. le paradis d'Ahura-Mazda, la quatrième partie

et la plus élevée du Behesht. Nériosengh traduit de même : yâ âtmane garothmâne uttamasya dîyate sahatayâ manasas *garothmâne* (dans le paradis). Cette traduction a fort embarrassé les traducteurs de l'Avesta. « Le mot est difficile, dit M. Spiegel (*Comment.* II, 190); il ne reparaît pas ailleurs dans l'Avesta. Il doit signifier Garotman : le thème doit être méñgara, il serait possible de le rapprocher de *man*, penser; il prendrait place alors à côté de *mainyu* (esprit et ciel) ». Il n'y a pas là une étymologie bien précise, et le rôle de *gara* reste inexpliqué. M. Justi (*Manuel*, s. *gairya*) sépare *méñ* de *gairîm*, traduit ce dernier conformément à la tradition et voit dans *méñ* une forme mutilée du génitif *mana*, de moi : « moi qui livre mon âme au ciel (der ich meine Seele dem Himmel übergebe) ». Mais comme l'observe M. Spiegel (l. c.), la tradition très certainement ne sépare pas *méñ* de *gairîm;* et, d'autre part, comme l'observe Haug (*Gâthâs*, p. 54), la chute des voyelles finales est un fait persan et non zend. Enfin, Haug (l. c.) snppose un thème méñgairya composé de *man*, penser et de *gar* « célébrer » et qu'il rapproche du sanscrit *sumañgala* (Glück, Heil verkündend), épithète de l'aurore. Il prend le mot adverbialement : *in Gedanken und Wort* (oder *Lied*), « en pensée et parole (ou chant) », et traduit : « Qui animam (terrae) mente laudem habentem bona facio simul cum mente » (p. 3), c.-à-d. : « Mein Geist verkündet Lob der Seele der Erde und dem guten Sinn (mon esprit publie les louanges de l'âme de la terre et de la bonne pensée) ».

Je crois qu'il est possible de montrer l'exactitude de la traduction traditionnelle. Qu'est-ce que c'est que le Garotman au point de vue étymologique? Garotman vient du zend *garô-demânem*, « la maison de la majesté » selon M. Justi (s. *gar* 6), « la maison des hymnes », selon Haug (p. 220) : ce dernier sens me semble le vrai; il n'y a rien en zend qui puisse faire supposer dans *garô* le premier sens. M. Justi suppose une racine *gar*, tomber, être lourd, à laquelle il rattache sans doute le sanscrit *guru* « lourd, respectable » pour arriver au sens prêté à *garô*. Mais ni la forme ni le sens ne s'accommodent de cette hypothèse : *guru* suppose une racine *gvar* (cf. βαρύς), d'où *gar* ne peut venir [1]. Rien de plus naturel au contraire que de songer,

1. *guru* est régulièrement représenté en zend par *gouru* = **garu* (cf. *pouru* = sscr. *puru*, pers. *paru; vouru* = sscr. *uru*, primitif *varu*); *gouru* signifie

avec Haug, à la racine *gar,* chanter, qui existe en zend, même sous forme verbale (*Manuel, gar* 2) et de rapprocher de *garô-demânem* l'expression *garôibhish çtûtâm* (cantibus laudantium). Le Garotman est la demeure où retentissent les hymnes de la terre et ceux des bienheureux [1].

Or, quels sont les éléments étymologiques de l'expression dont il s'agit? Pour *garô,* une racine *gar,* chanter, laquelle s'emploie comme mot racine (comme dans le sanscrit *gir*) et se trouve au génitif dans le juxtaposé *garô-demânem.* Pour *demânem,* le préfixe *de* supprimé, reste *mânem* qui se décompose en *mâ-nem,* de *mâ* construire (cf. *Dictionnaire de S.-P.,* s. *mâna*). Mais, si l'on peut arriver à l'idée de *demeure* par l'idée de *construire,* on le peut aussi par l'idée de *rester, demeurer;* autrement dit, la racine *man* peut l'exprimer aussi bien que la racine *mâ* (cf. le français *maison* = *mansio* de *maneo*). Si l'on suppose que *man,* « demeurer » (sens connu au zend, v. Justi, *Manuel,* s. v. 3, et sens ordinaire du verbe persan qui en dérive, ماندن) est employé comme mot racine, l'on reconnaîtra aussitôt dans *méñ gairîm,* c.-à-d. **mengar*-ya-m, les éléments équivalents de ceux qui constituent *garô-demânem. Men-garyam* est un adjectif formé sur un juxtaposé *men-garô,* synonyme de *garô-demânem,* ou pour être plus exact, de *demânem-garô* (forme qui se rencontre *Yç.* XLIV, 8; XLIX, 4). Par suite *urvânem méñ-gairîm* signifie « une âme digne du *men-garô* ou du Garotman », ce qui justifie la traduction pehlvie et montre qu'il y a identité entre le terme traduit et le terme traduisant.

gravis au sens de odieux : *gouruzaothra,* ceux dont les libations sont odieuses (*Yt.* X, 113).

1. Cette *demeure des chants* n'est pas inconnue aux Védas :

idam Yamasya sâdanam *devamânam* yad ucyate
iyam asya dhmyate nâḷir *ayam girbhis parishkṛtas.* (*RV.* X, 135, 7.)

« Voici le siège de Yama, le lieu que l'on appelle la demeure des dieux; voici sa flûte qui s'enfle, le voici enveloppé de chants ».

MAINYAVAÇAH, MAINIVAÇAH.

Reçoivent l'épithète de *mainyavaçah* :

1° la flèche lancée par Erekhsha, le plus habile des archers aryens (*Yt.* VIII, 6; voir plus bas l'article *Erekhsha*), et les traits de Mithra (*Yt.* X, 128 sq.);

2° les chevaux de Çraosha et de Mithra, dieux que des chevaux célestes, blancs, éclatants, vus au loin, divins, connaissant (leur route) traînent rapidement (? *açaya*), . . . yim aurvañtô mainyavâoñhô . . . . *açaya mainivaçañhô vazeñti; Yt.* X, 68; cf. *Yaçna* LVII, 27 (LVI, 11, 2).

L'on s'accorde à voir dans *mainyavaçah* une contraction de *mainyava-vaçah* et l'on traduit en conséquence : « suivant une volonté céleste, doués d'une volonté céleste. Mais cette épithète, qui peut convenir sans doute aux chevaux divins (mainyavâoñhô) et aux traits divins et qui a pour elle des analogies védiques, convient peu à la flèche lancée par le héros Erekhsha qui est un simple mortel et dans l'exploit duquel, si extraordinaire qu'il soit, la légende ne signale aucune intervention surnaturelle.

Nous avons le secours de la tradition pour l'un des trois passages indiqués, celui du *Çrôsh Yasht.* Or, le pehlvi traduit *mainyavaçañhô* : pun mînôi jîvâkîh vajînd, « traînent à travers l'espace céleste » ; la tradition sanscrite a de même *svargasthâne,* dans le ciel; une glose persane a بهشت جای; enfin, Aspendiârjî a : *mînojagomâ.* Une tradition constante voit donc dans *mainyavaçah, mainivaçah,* un composé, non de *mainyava* et *vaçah,* mais de *mainyu* « ciel » et *açah* « lieu, espace ». Nous traduirons donc : « Que des chevaux célestes . . . . traînent rapidement (?) à travers les espaces célestes » ; — « la flèche lancée à travers le ciel par l'archer Erekhsha » ; — « les flèches de Mithra courent à travers le ciel, elles tombent à travers le ciel sur la tête des démons ».

La forme *mainivaçah* est composée des deux thèmes nominaux, *mainyu* et *açah*; la forme *mainyavaçañh* n'est point faite de l'adjectif *mainyava* + *açah,* mais de *mainyu-açah,* modifié sur l'analogie de *mainyava.*

NÔIṬ.

(*Soc. de Ling.* II, 318.)

Il existe en zend un adverbe négatif *nôiṭ*, sanscrit *ned* : on décompose d'ordinaire ces deux formes en *na* + *it*. Mais le zend *nôiṭ* peut être grammaticalement un ablatif de *ni*, les thèmes en *i* ayant un ablatif en *ôiṭ* : la particule *ni* exprime l'idée d'infériorité et son superlatif zend *nitema* signifie *le plus bas, le plus faible* : on conçoit qu'une pareille particule soit apte à donner naissance à des négations. Or, si l'on passe au latin, l'on trouve une particule prohibitive *nē, nei* (inscriptions), *nī* (dans *nīmīrum*), dont les trois formes s'expliquent par une forme antérieure **neid*, ablatif de *ni* et identique au zend *nôiṭ*. Le sens négatif simple se retrouve dans le latin *nēquaquam*, comme le sens prohibitif, amené en latin par l'emploi habituel du subjonctif, paraît en sanscrit même devant ce mode (ned tvâ dhṛshṇu: paryaṅkhayâte *RV.* VIII, 5, 39 : « ne te audax circumamplectatur » [1]). Si ces rapprochements sont exacts, le sanscrit *ned* est un débris de l'ancien ablatif en *t*, chassé de la déclinaison des thèmes en *i* et en *u* par la désinence du génitif[2].

Le zend *côiṭ* et le sanscrit *ced* seront de même l'ablatif du thème dont on a l'accusatif neutre dans l'indéfini *cit*, et correspondront exactement à la forme italique **queid*, qui est la forme primitive de l'enclitique indéfinie *que* (dans *quicunque*), comme le prouvent l'ombrien *-pei* et l'osque *-píd* (*c* indo-iranien = *qu* latin, *p* ombrien et osque).

Si l'on rapproche des formes qui précèdent les formes nues *nĕ* (dans *nĕ quidem*) et *quĕ* (enclitique conjonctive), qui répondent à l'indo-iranien *na, ca*, l'on aura :

z. *nôit* = sscr. *ned* = lat. *nē*, comme z. sscr. *na* = lat. *nĕ*;

z. *côiṭ* = sscr. *ced* = lat. *-que* (osque *-píd*, ombrien *-pei*), comme z. sscr. *ca* = lat. *-que* (osque-ombrien *-pe*).

1. *V. Dictionnaire de St-Pétersbourg*, s. v. *ned*.

2. Le *Padapâṭha* divise il est vrai *ned* en *na-it*. Mais les auteurs du *Padapâṭha* ne pouvaient en effet voir dans *ned* que *na-it*.

RECENS et رسیدن.

(*Soc. de Ling.* IV, 225.)

Il est rare qu'un mot, surtout abstrait, doive s'expliquer par son sens vulgaire : l'usage général est le plus récent et, par suite, égare sur l'étymologie. M. Vaniček, partant du sens de « nouveau » que possède *recens,* le décompose en *re,* marquant retour, et une racine *kan* « commencer » [1]. Mais *nouveau* est un sens dérivé : le sens antérieur est donné par la construction avec *a* ou *e*. *Recens* est en effet, quant à la forme, un participe présent d'un verbe **recere,* lequel est un verbe de mouvement, car on dit : recens *a* vulnere; le sens est « qui vient d'être blessé ». — « Verres cum *e provincia recens* esset (Verrès, retour de sa province) invidiaque et infamia non *recenti,* sed vetere ac diuturna flagraret »; Cic. *Verr.* I, II, 5. On voit ici rapprochés les deux sens, primitif et dérivé. — « Pœnum . . . . *recentem ab excidio* opulentissimæ urbis Iberum transire »; Tite-Live, XXI, XVI.

Recens est plus actif que *novus;* c'est « ce qui vient d'arriver » : « Segulium negligamus, qui res novas quærit : non quo veterem comederit — nullam enim habuit — sed *hanc ipsam recentem novam* devoravit », *Famil.* XI, 21. « Laissons là ce Ségulius, il ne veut qu'une chose, encore de l'argent; non qu'il ait mangé celui qu'il avait dans le temps, il n'en a jamais eu, mais il a dévoré celui-là même qu'on venait à l'instant de lui donner ».

Le verbe **recere* s'oppose à *venire :*

« Rhegini quidam illustres homines *eo venerunt, Roma recentes* », Cic., *Ad Att.* XVI, 7.

**Recere,* s'il existe en Asie, doit s'y présenter sous la forme *raç*, *ç* indo-iranien égalant *c* latin. On reconnaît le verbe *raç,* qui se rencontre si souvent dans les inscriptions perses : *a-raç-am* « je vins; *parâraçam* « j'atteignis »; *parâraça(t)* « il atteignit »; *ni-raç-âtiy* « qu'il arrive ».

De là le persan *raç-îdan* رسیدن, « arriver »; il s'oppose à آمدن, *âmadan* « venir », lequel est identique de racine au latin *venire.* L'emploi de *recere* et *venire* est d'ailleurs juste l'inverse

1. *Dictionnaire étymologique gréco-latin* : Kan « anlangen »; *rĕ-cen-s (re-centis)* « eben anfangend = frisch, jung, neu; übertr. rüstig, ungeschwächt ».

de رسیدن et آمدن, de sorte que la phrase « eo venerunt, Roma recentes » se traduirait en persan از روم آینده آنجا رسیدند, et se calquerait از روم رسنده آنجا آمدند.

M. E. Ernault nous signale la présence de la racine de *recens* dans le vieil irlandais *com-rac* « réunion, rencontre, combat », d'où le verbe *com-racaim* « rencontrer »[1].

SHÎNA U MÛYAÎ.

(*Soc. de Ling.* V, 70.)

Le Minokhired recommande aux fidèles de ne point se livrer dans le deuil à *shîna u mûyaî* (VI, 13; cf. XLIV, 29).

La traduction sanscrite pour *shîna* est *açrupatâni* « verser des larmes »; pour *mûyaî : keçatroṭanam* « se déchirer les cheveux ».

La même expression se rencontre en pehlvi dans l'Ardâ Vîrâf; elle s'écrit [illegible] (XVI, 7, 9; LVII, 4).

Le premier terme pehlvi peut se lire *shîn* ou *shîvan;* la seconde lecture est la seule correcte, car c'est le persan شیون, lamentation.

Le second terme se lit *mûyak;* c'est le persan مویه, *mûya* « pleurs, gémissements », d'où le verbe مویدن « pleurer, gémir ». La traduction sanscrite *keçatroṭanam* semble trop précise et due probablement à une fausse étymologie et à l'attraction du persan موی « cheveu »; il n'y a aucun indice que مویه soit un dérivé de موی, et il n'y a pas trace dans مویه ni dans مویدن d'un sens antérieur « s'arracher les cheveux ».

La lecture et le sens de *shîvan u mûyak* une fois établis, reste à chercher s'ils ont leur racine dans l'*Avesta.*

On lit dans le *Yaçna,* XXXI, 20 :

« Yé ayaṭ ashavanem divamnem hôi aparem *khshayô*
dareghem âyû temañhô dush-hvarethem avaêtaç vacô ».

Nous avons traduit ailleurs (*Haurvatâṭ et Ameretâṭ,* § 8) : « Celui qui essaye de tromper le Pur, à celui-là, après la mort,

1. *Mémoires de la Société de Linguistique,* V, 48; 1882.

longue habitation dans les ténèbres, nourriture déplaisante, paroles d'insulte». *Khshayô* était traduit comme dérivé de *khshi* «demeurer» et comme ayant *temaṅhô* dans sa dépendance. Il n'en est rien. En effet, *khshayô* est traduit en pehlvi *shîvan*, avec la glose[1] : *Pun ravân shîvan yahvûnît* «son âme gémira» (il sera *khraozhdaṭ-urva*, comme dit le *Vend.* V, 4 [14]; cf. *Yç.* XLV, 11). Il faut donc traduire :

«Celui qui essaye de tromper le Pur, à celui-là, après la mort, pleurs[2], longues heures dans les ténèbres de l'enfer, nourriture déplaisante et paroles d'insulte».

Il faut donc rayer du lexique zend le mot *khshaya* «demeure» (les deux *khshaya* de Justi) et le remplacer par *khshaya* ou *khshi* (si *khshayô* en est le pluriel) signifiant «pleurs, lamentations»[2].

Ce mot *khshayô* se retrouve une fois encore (*Yç.* LXX, 75) : Il s'agit de repousser *khshayaçca amayavayâoçca;* le pehlvi a *shîvân u mûyak.* Cette formule nous met donc en possession de la forme primitive de *mûyak. Mûyak,* مویه, est contracté et dérivé de *amayava,* ἅπαξ λεγόμενον, signifiant «gémissement», avec la chute normale de la voyelle initiale[3].

Amayava a des titres de noblesse; c'est le védique *amîvâ,* qui paraît si souvent comme objet de déprécation. On le traduit en général par «maladie»; une traduction qui ferait prédominer l'idée de souffrance et d'angoisse serait peut-être plus exacte; comparer la vague famille de *amati, ama, am* : le sens premier de la racine est «faire souffrir» :

Agne tvam asmad yuyodhy amîvâ
anagnitrâ abhy *amanta* kṛshṭîs (I, 189, 3).

«Agni, de nous écarte la souffrance; non protégés d'Agni, les peuples souffrent». A côté d'*amîvâ* féminin existe un thème masculin *amîva,* resté dans *amîva-câtanas;* le zend *amayava* répond à *amîvâ*; c'est d'*amîva* que dérive la forme pehlvie *mûyak,* persan مویه, le suffixe *ak a* s'ajoutant aux thèmes masculins.

1. L'édition imprimée de Nériosengh porte *astu* pour *shîvan* et rend la glose «*astu* âtmani bhavati». Il faut lire évidemment *açru* «larmes», *shîvan* étant *açrupâta.*

2. Le persan شیون répond sans doute à un zend **khshaêvan* ou *khshaêpana.*

3. Voir vol. I, p. 111.

Khshayô ou *khshi* n'a pas à ma connaissance d'équivalent sanscrit; *xi,* détruire, est trop loin pour le sens.

TANU-PERETHA, PESHÔTANU.

(*Soc. de Ling.* III, 317.)

Le mot zend *tanu-peretha,* pehlvi *tanâfûhr,* désigne le *criminel* qui s'est rendu digne des dernières pénalités. Une glose pehlvie semble le considérer comme équivalent de *marg-arzân* «digne de mort»; au texte : *vîçpê anashavanô yôi tanuperethô* «tous les impies sont *tanuperetha*» (*Vend.* XVII, 18 [43]), le pehlvi donne : *olmanshân tanâfûhrîkân havmand u margarzân havmand* «ils sont *tanâfûhr,* ils sont dignes de mort». Il n'est point évident, il est vrai, que *margarzân* soit ici une traduction de *tanâfûhr;* mais il est certain que les deux idées sont étroitement unies.

Les Parses, plus habitués à la forme moderne *tanâfûhr* qu'à la forme zende *tanu-peretha,* et trompés par la syllabe *fûhr* (ou pûhal), qui signifie *pont* et représente le zend *peretu* (vol. I, 98), ont fait du *tanâfûhr* «celui qui ne peut passer le pont (le pont Cinvat qui conduit au Paradis), le damné». Ce n'est qu'une étymologie populaire.

Les interprètes modernes, mieux inspirés, ont rapporté le second terme du composé *peretha* à la racine *par* qui se trouve dans *pairyêtê,* et ils ont rapproché de *tanu-peretha* l'expression *tanûm pairyêtê.* Celui, dit le *Vendidad,* qui a commis cinq fois le délit nommé *aredush,* celui-là *tanûm pairyêtê* (*Vend.* IV, 17 [57]) : la traduction pehlvie donne *tanâfûhr yahvûnît,* «devient *tanâfûhr*». Cet exemple prouve d'une façon visible le rapport de *peretha* avec une racine *par;* mais quel est le sens de cette racine?

L'on s'est accordé à y reconnaître le verbe *par,* remplir. M. Justi traduit *tanu-peretha* «*Anfüllung des Leibes habend,* so sündhaft, dass man das Leben verwirkt hat»; c'est-à-dire : «ayant réplétion (?) de son corps, si coupable qu'il a mérité la mort». Il traduit *tanûm pairyêtê* «er wird am Körper aus-

gefüllt d. h. verwirkt sein Leben : il est rempli quant à son corps (probablement, la destinée de son corps est finie), c'est-à-dire qu'il se rend digne de mort ». M. de Harlez semble entendre l'expression d'une façon analogue, car il traduit *tanûm pairyêtê* « il pervertit complétement son corps » : c'est-à-dire « que toutes ses facultés physiques sont au pouvoir de l'esprit du mal et tendent au mal ».

Ces traductions reposent, il faut l'avouer, sur des métaphores quelque peu forcées. Heureusement le Farhang Oîm yak offre des éléments de solution qui ne sont pas à négliger. Au chap. XXVI, il donne :

pârem : avâm; c'est-à-dire *pârem* : dette.

pafraêta : çatûntan i vakhshi avâm yahvûnît[1]; c'est-à-dire *pafraêta* : payer une dette.

De là, je crois, suit l'existence en zend d'une racine *par* « payer », répondant au grec πι-πρά-σκω « trafiquer, vendre », πέρ-νη-μι, πόρ-ος « revenu » (= *pâra*, moins la quantité)[2]; dès lors *tanûm pairyêtê* s'interprète aisément : « il paie de son corps, de sa vie »; *tanu-peretha* signifiera : « qui donne son corps en payement », *peretha* étant l'abstrait de *par*, formé par le suffixe *tha*; cf. sanscrit *tanu-kṛtha*.

Ceci donne le sens précis de quelques autres expressions : tout d'abord, dans tous les passages où *par* est traduit *expier, sühnen*, la métaphore primitive est non point *remplir*, ni *combattre*, mais *payer : paiti pâremnai* (*Vend.* VIII, 107 [309]) est

1. Il me paraît difficile de suivre la traduction anglaise : *the act of repaying debts by instalments* : on ne voit pas sur quoi repose la traduction de *vakhsh* par *instalment*; *vakhsh* ne peut se séparer du zend *vakhsh* et signifie étymologiquement *accroissement*. Nous ne le traduisons pas faute de connaître le sens précis; l'étymologie peut conduire aussi bien à celui de *intérêt* qu'à celui de *corps de la dette, capital*; ce dernier sens est plus probable, étant donné le sens de *pâra* et l'existence en pehlvi du mot *çûtak* pour désigner l'intérêt (persan سود). Il est inutile de faire observer que *pafraêta* n'est pas un substantif : c'est une 3e pers. sing. d'optatif moyen de *prâ* = *par*. — Le Farhang donne un second sens à *pafraêta* : shapîr u arzûnîk min parvarishn yahvûnît « one who is thriving and satisfied, or happy and healthy ». C'est encore un verbe; nous le rencontrerons à l'article *uruthware*.

2. Le sens primitif est « passer, faire passer »; il est absolument effacé dans ces expressions, mais il subsiste dans *pâraya* : ni-*pârayêiñti*, traduit en sanscrit *pracâlayati* (*Yt.* VII, 6; voir plus bas les traductions du *Yt.* VII).

losé *barâ vicârît*, il paie (گزاردن). Le mot *âpereti* « expiation », arallèle à *citha* « punition », sera littéralement « le payement »[1]: *nâperetha* « inexpiable », sera : « pour lequel il n'y a pas de ayement ».

L'abstrait simple est *peretha* qui se trouve, fait assez signifi-ıtif, rapproché de *pâra* dans *derezânô-perethem*[2] *pârem* (*Vend.* [I, 41 [147]), « une dette de payement (de montant) extraor-inaire ». Le participe *pereta*, combiné avec *tanu*, donne *peretô-ınu*, littéralement « dont le corps est donné en payement », ce ui est absolument synonyme de *tanu-peretha*. *Peretô-tanu* con-uit à l'expression technique, si fréquente dans le *Vendidad*, e *peshô-tanu*[3], qui désigne un homme coupable d'un crime qui ıt puni de deux cents coups de fouet (*The Vendidad translated*, ıtrod. IV, § 19 et *Journal Asiatique*, 1881, I, 449-450).

Peshô-tanu est identique à *peretô-tanu*, *sh- esh* étant le doublet e *rt- eret* (voir vol. I, p. 50); il est donc équivalent à *tanu-eretha* et les deux mots ont en effet le même sens : le Farhang éfinit *peshôtanu* = *tanâfûhr*, et c'est par *tanâfûhr* que la traduc-on pehlvie rend régulièrement *peshôtanu*.

Le mot *pesha* se compose avec un autre mot que *tanu*, avec *îra* « tête »; le sens est le même : aêta tê vâcô yôi *peshemciṭ çârem* uñjaiñti « ce sont des paroles qui délivrent même la tête cou-able » (*Yt.* XIV, 46); de même *peshô-çâra*, expression parallèle *peshô-tanu* : *tâyush peshôçârô* (*Yaçna* XI, 15). M. de Harlez 'aduit justement « digne de la peine capitale ». Le sens littéral ıt « qui paie de sa tête »; *peshô* est traduit par le pehlvi *pûrtak*,

1. *Cïtha* est l'expiation en argent *(tôcishn pun khvâçtak)*; *âpereti* l'expia-on corporelle avec le fouet, *pun ashtar u çrôshcaranâm* (*Vend.* III, 38 [133]; III, 107 [309].)

2. Lecture de Westergaard justifiée par la construction; en effet, la dési-ıce de *derezânô* annonce un premier terme de composé, ce qui suppose ı substantif comme second terme, puisque *derezânô* a sens adjectival.

3. Les éditeurs ont signalé l'identité de *peshô* et de *peretô* (l. c. p. 104), ais sans en conclure celle de *peshô-tanu* et de *tanu-peretha*. Nous ne pou-ıns les suivre dans l'explication de *peretô* : *peshô-tanus* is a Tatpurusha ımpound of *peshô*, instead of *peretô* « destroying » (the past part. being ed in the sense of an active one) and *tanus* « body », the whole meaning destroying the body » that is, suicide. It does, however, not necessarily ıply the idea of suicide, but sins which are regarded as aggravating and eat as the destruction of one's own life is according to the Zoroastrian ligion.

le même mot dont l'abstrait *pûrtakîh* traduit *peretha* (*Vend.* III, 41, [147]).

Tanu-peretha n'est resté que dans la langue des Parses; *peshôtanu* est resté dans le persan même, sous la forme *beshûtan* بشوتن, ou *beshudan* بشودن : il a le sens de *méchant* (Vullers) : mais la présence du *sh*, au lieu de *rd* ou *hr*, prouve que c'est un mot savant et qu'il n'appartient pas au fonds persan.

TISHTRYÊNI.

(*Soc. de Ling.* V, 70.)

Le Yasht de Tishtrya contient l'invocation suivante :

Tishtrîmca yazamaidê Tishtryênyaçca yazamaidê (§ 12; Nyây. I, 8) : « Nous adorons Tishtrya; nous adorons les Tishtryêni ».

Anquetil traduit : « Faites izeschné à Tashter, faites izeschné aux compagnons de Tashter ».

MM. Spiegel et Geldner traduisent de même : « Den Tishtrya rufen wir an; *die Gefährtinnen* des Tishtrya rufen wir an[1] ».

M. de Harlez traduit, d'une façon plus proche du sens, quoique trop vague : « Nous honorons Tishtrya et les biens qui proviennent de lui ». Mais en note : « Ou les étoiles en rapport avec Tishtrya ».

Tishtryêni ne peut désigner des étoiles, parce que le nom des étoiles est masculin, *çtar*, et que *Tishtryêni* est féminin. Ceci condamne toute traduction qui fait des *Tishtryêni* les compagnons de Tishtrya.

Le seul nom féminin de personne formé comme *Tishtryêni* est *Ahurâni; Tishtryêni* est à *Tishtrya* comme *Ahurâni* est à *Ahura*. Mais *Ahurâni* est le nom des eaux, conçues comme eaux d'Ahura; donc *Tisthryêni* doit désigner les eaux de Tishtrya; or, Tishtrya est précisément l'étoile de la pluie, et le *Yasht* a pour objet de décrire la production de la pluie par Tishtrya. Le sens précis de la formule est donc : « Nous adorons Tishtrya; nous adorons les eaux que fait tomber Tishtrya ».

Ainsi l'entend la tradition : « Tistaratârakam ârâdhaye; Tis-

taram, iti vṛshṭinaxatram; *Tistaratârakasya vṛshṭim* aradhaye : j'adore Tishtrya, c.-à-d. l'étoile de la pluie; j'adore les pluies de Tishtrya». La traduction pehlvie de Bombay (citée dans Spiegel, *Commentaire*, II, 471) a de même *Varshnîk Tishtar*, la pluie de Tishtrya.

URUTHWARE.

(*Soc. de Ling.* III, 302.)

Ce mot se trouve cinq fois dans l'Avesta : une fois dans le *Yasht* XIII, 11, quatre fois dans le *Vendidad*. Dans ces quatre derniers passages la tradition pehlvie se contente de reproduire le mot, soit correctement *urûçpar*, soit incorrectement *uçparvâ*. Les traducteurs en sont donc réduits aux seules ressources de l'étymologie, et comme il existe une racine *uruth*, croître (primitif zend *rud*, sanscrit *ruh*), on s'accorde à le traduire par le mot «croissance». Il y a en effet un passage qui peut s'expliquer avec ce sens, c'est le *Vend.* III, 30 (97), qui traite de la sainteté de l'agriculture. Zoroastre demande à Ormazd : «Kaṭ açti daênayâo mâzdayaçnôish *uruthware?*» Et Ormazd répond : «Yaṭ ughrem paiti yaokarshti çpitama zarathushtra; yô yaom kârayaêti, hô ashem kârayaêiti, hô daênãm mâzdayaçnîm fravâza-vazaiti, hô imãm daênãm mâzdayaçnîm frapinaoiti». M. de Harlez traduit : «Qu'est-ce que c'est qui fait fleurir la loi mazdéenne?» (Litt. : Qu'est ce qui est le développement de la loi?) Ahura Mazda répondit : C'est la culture du blé (pratiquée) avec ardeur. Celui qui produit du blé, produit la sainteté. Il développe la loi mazdéenne. Il fortifie cette loi mazdéenne. Il nourrit cette loi mazdéenne . . .» De même M. Spiegel : «Was ist das Wachsthum des mazdayaçnischen Gesetzes? — Darauf entgegnete Ahura Mazda : Wenn man fleissig Getreide baut, o heiliger Zarathustra! Wer Feldfrüchte anbaut, der baut die Reinheit an. Er befördert das mazdayaçnische Gesetz. Er breitet das mazdayaçnische Gesetz aus». Il n'y a point objection directe à faire valoir contre cette traduction de *uruthware* dans le passage présent : mais ce sens de «croissance», que rien ne com-

bat dans ce passage, transporté dans les autres, se heurte à la résistance du contexte.

Yt. XIII, 11. Ormazd dit que par le secours des Férouers il maintient vivant l'enfant dans le sein de sa mère et forme *açtaca gaonaca derewdaca* uruthwãçca *paidhyâoçca fravâkhshaçca,* c'est-à-dire « les os, le poil [1], la peau (?), l'*uruthware,* les pieds et les organes de la génération ». *Uruthwãçca* est construit symétriquement avec les mots qui précèdent et ceux qui suivent, et par suite, on ne peut traduire, comme le fait M. Spiegel en interrompant l'énumération, « Wachsthum der Füsse und Geschlechtstheile » : *uruthware* doit donc désigner un organe ou un élément du corps : ainsi l'avait compris Windischmann qui le traduit par *sang.* Ce n'était qu'une traduction hypothétique; le Farhang Oîm yak nous donne le sens du mot :

uruthware, shikumb; c.-à-d. *uruthware,* le ventre.

Transportons ce sens dans les autres passages.

Vendidad IV, 48 (134). Ormazd recommande le développement de la vie matérielle et pratique comme une œuvre de sainteté : qui a femme est au dessus de qui n'en a pas, qui tient maison au dessus de qui n'en tient pas, qui a un fils au dessus de qui n'en a pas, qui a de la fortune au dessus de qui n'en a pas » ; puis il ajoute : Hâu-ca ayâo narâo vohu manô jâgerebushtarô aṅhaṭ *yô gãm uruthware hãm pâfrâiti* yatha hâu yô nôiṭ itha hô upa meretô ». M. de Harlez traduit : « Celui qui nourrit et *développe* (son corps) en mangeant de la viande obtient le bon esprit, bien mieux que celui qui ne le fait pas . . . que celui qui est mort », littéralement, ajoute une note : « nourrit son développement par la viande ou nourrit le développement de sa chair ». M. Spiegel traduit *uruthware* dans le même sens, quoiqu'il rende le reste tout différemment : « Denn der sucht unter den andern

1. *Gaona* signifie proprement « la couleur, le teint » ; mais ce sens a dû passer à celui de « poil », à en juger par ces lignes du Farhang : « *hugaonem,* môi pun andâmân jûṭ min zake pun rôeshman ; *vohugaonem,* çiyâh môi ; *paourusa-gaonem,* pîr môi : — *hugaonem,* poil du corps, sauf celui de la tête ; *vohugaonem,* des cheveux noirs ; *paourusha-gaona,* des cheveux blancs » (plus exactement : qui a des cheveux noirs, etc.). Le poil est désigné par la couleur qu'il produit : dans notre passage, c'est le premier sens qui domine.

Männern den Vôhu manô am meisten zu ergreifen, wer *das Wachsthum* des Viehes befördert, vor dem, welcher dies nicht thut». M. de Harlez est ici beaucoup plus près du sens que M. Spiegel; seulement le terme qu'il sous-entend entre parenthèses est exprimé directement par le mot même qu'il traduit «et développe», et remplaçant la traduction étymologique par celle que nous fournit directement la tradition, nous traduirons, en restant aussi fidèle que possible à la grossièreté du texte : «De deux hommes, celui qui s'emplit le ventre de viande incarne en lui l'esprit de sainteté plus que celui qui ne le fait pas : celui-ci est quasi mort».

Vend. V, 51 (150). Quand une femme accouche d'un enfant mort, elle est impure et doit se purifier : entre autres cérémonies, elle doit prendre trois ou six ou neuf gouttes de *gaomaêza* (urine de vache), le liquide purifiant par excellence : aêtê dakhma upaṅharezaiti añtarâṭ naêmâṭ barethrishva *uruthwôhva* «ces gouttes vont humecter[1] le cimetière qui est à l'intérieur de la matrice, à l'intérieur du ventre» M. Spiegel est obligé ici de transformer *uruthware* en adjectif signifiant «fertile»[2]; c'est la seule fois dans l'Avesta que *barethri* aurait une épithète de ce genre, ou même une épithète quelconque : le cas serait singulièrement choisi pour commencer.

Vend. VII, 44 (121). Yô narsh ashaonô haca *uruthwān* baêshazyâṭ. M. de Harlez traduit : «qui exerce l'art de guérir pour le bien d'un homme juste». M. Justi traduit également par un abstrait : «welcher heilt zum Wachsthum des reinen Mannes (d. h. so dass er fürderhin gesund bleibt oder noch gesunder wird)». Nous croyons que la traduction traditionnelle vaut ici, comme dans les passages précédents; seulement, il faut la prendre non dans la rigueur du sens, mais comme désignant d'une façon générale l'intérieur du corps; nous traduirons donc : «Le médecin qui repoussera le mal de l'intérieur du corps du fidèle».

1. Et par suite purifier.

2. De même M. de Harlez, dans sa première édition : «dans les mères qui portent et donnent le développement»; dans la seconde, il traduit correctement : «pour arroser (et purifier) le dakhma intérieur aux mères gestantes, dans leurs intestins».

Sur les cinq passages où se présente *uruthware,* quatre s'expliquent donc tout naturellement par le sens traditionnel, tandis que le sens étymologique ne donne qu'un sens ou vague ou incohérent[1]. Doit-on conserver le sens étymologique pour le premier passage, où cependant le mot *uruthware* est rendu par la traduction pehlvie de la même façon que dans les autres, c'est-à-dire par cette transcription *ûrûçpar,* qui paraît dans tous les autres passages où le mot a certainement le sens de « ventre ». Certes, à transporter ce sens dans ce passage, on se trouve en face d'une image bien hardie : « quel est le ventre de la Religion? » Cependant il faut noter que, d'une part, Daêna, la Religion, est représentée dans les *Yashts* comme une personne en chair et en os; d'autre part, que nous avons vu le fidèle absorber le saint esprit en « s'emplissant le ventre de viande » : si le fidèle se nourrit d'esprit en se nourissant de chair, on conçoit qu'inversement la bonne œuvre du fidèle soit conçue comme l'aliment matériel de la divinité personnifiée. Les légendes parsies offrent un équivalent de cette idée : quand le roi Tahmurath fit sa monture d'Ahriman, transformé en cheval, il lui donnait pour toute nourriture des rations régulières de coups de massue : à la longue, il s'étonne qu'Ahriman ne succombe pas : Ahriman lui révèle qu'il se nourrit des crimes des hommes[2]. Enfin, ici même, la tradition considère le développement de la loi comme un développent matériel; les mots *kaṭ açti daênayâo uruthware* sont traduits : punash man îtû dîn mazdayiçtân ûrûçpar âigh mihmânîh pun man minash ravâkîh min man veh (?), par quoi est l'*uruçpar* de la Loi de Mazda, c'est-à-dire : « par quoi est-elle alimentée, par quoi prospère-t-elle bien? » Il y a là deux gloses, dont la seconde donne le sens abstrait de la demande, la première le sens matériel à peine atténué : *mihmânîh* est le persan *mihmânî* « hospitalitas, convivium, epulae ». La tradition voyait donc bien ici dans *uruthware* la même chose que dans les autres passages, seulement elle considère moins l'organe même que ses fonctions : on pourrait traduire dans cette nuance : « Comment nourrit-on la Loi de Mazda? — C'est en semant le blé avec fureur . . . »;

1. Que *uruthware* doive se rattacher à *urud,* cela n'est pas absolument impossible, quoiqu'il n'y en ait d'ailleurs aucun indice; ce qui rend la chose très douteuse, c'est l'existence d'un mot qui ne peut guère s'en séparer, le zend *urvata* (Farhang), pehlvi *rûtîk,* persan روده, intestins.

2. Ravâet ap. Spiegel, *Einleitung,* II, 318.

on traduira plus littéralement : « Quelle est la chose qui sert de ventre à la Loi de Mazda? — C'est de semer le blé avec fureur. Qui sème le blé, il sème la sainteté; il fait marcher, il fait marcher la loi de Mazda; il *engraisse* la loi de Mazda » (frapinaoiti; pehlvi *frâz pîmînêt*; cf. *Journal Asiatique*, 1881, I, 463 sq.).

URUYÂPA et URVÂPA.

Ces deux mots servent d'épithète :

1° à la mer Vourukasha (zraya vourukashaya amavatô huraodhahê *jafrahê uruyâpahê; Yt.* VIII, 8).

2° au *vairi* ou lac Caêcaçta (varôish caêcaçtahê *jafrahê urvâpahê*[1]; *Yt.* V, 49).

3° d'une façon générale, à tous les *vairis* ou lacs (*jafra* varayô urvâpâonhô; *Yt.* X, 14).

L'identité des deux formes *uruyâpa* et *urvâpa* est claire : le *y* de la première est purement euphonique ou peut-être même orthographique : lire **uruvâpa;* cf. *mruyê* pour *mruvê* : [illegible] pour [illegible].

Le mot est un composé et se divise en *uru* et *âpa : âpa* vient de *âp,* eau; l'on a assez naturellement reconnu dans le premier terme le sanscrit *uru*, large, et l'on est convenu de traduire « aux larges eaux ».

Cette traduction offre cependant une difficulté insurmontable : *uru* est une contraction purement sanscrite d'un primitif *varu,* qui se retrouve en perse et qui a donné le zend *vouru* : exemple : *vouru-gaoyaoiti,* « qui a de larges pâturages » ; c'est le sanscrit *uru-gavyûti.* Il n'est pas plus possible d'admettre une forme *uru* en zend qu'il ne le serait d'admettre une forme *puru,* au lieu ou à côté de *pouru* (perse *paru*), une forme *guru* au lieu ou à côté de *gouru*[2], une forme *tirô* au lieu ou à côté de *tarô* etc.; *uru* est donc autre chose que *vouru.*

L'emploi de *urvâpa* comme épithète caractéristique du lac *Caêcaçta* nous donne quelque lumière sur le sens possible de

1. Un manuscrit a *urvyâpahê.*
2. Cf. p. 164, note.

cette épithète. Le lac Caêcaçta, comme l'a établi le Col. Rawlinson[1], n'est autre que le lac de Van ou d'*Urumiyâ,* le lac خجنت ou خنجست des géographes et de Firdousi (corruption purement orthographique de چیچست), dont la caractéristique essentielle, celle sur laquelle reviennent sans cesse les géographes arabes, est que son eau est salée comme celle de la mer; on l'appelle دریای شور, la mer salée; c'est ce que le Bundehesh exprime à sa façon en disant que ses sources communiquent avec la mer (VII, 14; XXII, 2). Il est naturel de supposer que cette épithète *urvâpa,* commune à la mer Vourukasha et au lac Caêcaçta et décrivant la nature des eaux de l'une et de l'autre, doit exprimer le caractère essentiel qui leur est commun et qui a tant frappé l'attention des indigènes : autrement dit *uruyâpa, urvâpa,* signifierait « aux eaux salées ». De là se dégagerait un mot *uru,* sel, forme primitive *rû* : c'est le mot primaire dont dériverait le sanscrit *lavaṇa.*

URVIKHAODHA, URVIVERETHRA.

On a également ramené au sanscrit *uru* « large » le premier terme des mots *urvikhaodha, urviverethra,* épithètes d'un héros vaincu par Vîshtâspa, Ashta-aurvañṭ[2] (peut-être Ash-taurvañṭ[3]). *Khaodha* signifie « casque », persan خود; *verethra* semble signifier « cuirasse »; on traduit généralement : à large casque, à large cuirasse. Cette traduction tombe devant les mêmes objections que celle de *urvâpa.*

Urvi dans ces deux mots désigne la matière dont sont faits le casque et la cuirasse, et les deux épithètes de Ashta-aurvañṭ trouvent leur symétrique parfait dans les épithètes des Férouers (*Yt.* XIII, 45) : *ayô-khaodhâo,* ayô-zayâo, *ayô-verethrâo,* « *au casque d'airain,* aux armes d'airain, *à la cuirasse d'airain* ».

1. On the site of the Atrop. Ecbatana, *Revue de la Société de Géographie de Londres,* X, 79; cf. Yaqout, *Géographie de la Perse,* ed. Barbier de Meynard, s. بُحَيرة أرمية.

2. *Yt.* IX, 30. Le nom signifie « aux huit chevaux ».

3. « Très oppresseur »; il reçoit l'épithète de *Vîçpa-thaurvô* « qui opprime tout », et il est fils de *Vîçpa-thaurvô-açti* (dont le corps opprime tout?).

Urvi est donc un synonyme de *ayô* ou au moins un nom de métal : faut-il y reconnaître le persan رُوی *rûi* « airain », et par spécialisation « casque d'airain » (بتارک بر آورده روی همین; Nizâmî ap. Vullers, s. v.); d'où en combinaison avec le dérivé de *ayô* : رُوهین *rûhîn* (= rû + âhin). Ce qui empêche d'identifier d'une façon certaine les deux mots, c'est que *rûi* pourrait avoir perdu une consonne, par exemple un *d*, comme روییدن, *rûîdan*, croître, qui vient du verbe *rud* (le *d* est resté dans l'infinitif du verbe simple رُستن, *ruçtan* = *rud-tan*); le pehlvi رود peut se lire aussi bien *rûd* que *rûy*. De plus, le nom sanscrit de l'airain, *loha*, littéralement « rouge », renverrait en perse à un primitif **raoda* ou **raodha*. Il paraît difficile de séparer روی de *loha*, étant donnée la parenté ordinaire des noms de métaux dans les deux langues, ce qui séparerait *urvi* de روی et en laisserait le sens indécis : le seul fait à retenir serait le parallélisme de *urvi* et de *ayô*. Mais, d'autre part, *urvi* suppose un primitif *ru-i*, dont il est tentant de rapprocher le sanscrit *ravi*, nom du soleil, et l'emploi des mots comme *ravi-loha* « airain de soleil », *ravi-sańjńa* « couleur de soleil » pour désigner le cuivre, nous ramènerait dans des parages peu éloignés de ceux que nous venons de quitter. La forme *loha*, de **rau-dh-a* (ἐ-ρυθ-ρός), ne reposerait en dernière analyse que sur un élargissement thématique de *ru-* : *loha* serait, non **raudha*, mais **rau-dha*; ἐ-ρυθ-ρός serait en réalité ἐ-ρυ-θρός, et les formes *rûber* et *rutilus* se concilieraient en se décomposant en *rû-ber*, *ru-tilus*.

VOURU.

Vouru cache deux mots très différents; l'un signifiant « large » et qui répond au sanscrit *uru*, l'autre qui signifie « désir ».

Vouru, large, est traduit en pehlvi par *firâkh*, large, ou *firâ*, beaucoup; il se trouve :

1° dans le nom de la mer *Vouru-kasha*, « aux larges abîmes »; pehlvi Firâkh-kart; *vouru-kasha* serait en sanscrit *uru-karta*.

2° dans *vouru-gaoyaoiti*, aux larges pâturages, épithète de Mithra, sscr. *uru-gavyûti* (cf. p. 179); pehlvi *firâ-gôyôt*.

3° peut-être dans *vouru-açtem*, épithète du palais de Mithra, littéralement « à large demeure »; cette épithète est précédée de *perethu*, le sanscrit *pṛthu*, large.

Vouru signifie « désir » et est traduit *kâmak* dans les mots suivants :

1° *vouru-dôithra*, épithète de la déese de la libéralité, *Râta* (*Yt.* XXIV, 8) et de la déesse de l'Abondance, *Çaoka* (*Sîrôza* I, 3; *Vend.* XIX, 37 [123]). *Vouru-dôithra* est traduit (*Vend.* l. l.) *kâmak dôiçr, hucashmîh, mînôi hucashmîh* : « œil-désir, bon œil, Génie du bon œil »; autrement dit, la déesse *vouru-dôithra* est non point, comme on traduit généralement, « celle dont le regard va au loin », mais « celle dont le regard produit le bien », dont le regard est le contraire du mauvais œil : c'est, pour prendre les paroles de l'Avesta à propos du Sauveur, une divinité « qui regardera tout l'univers matériel avec les yeux de l'abondance » (vîçpem ahûm açtvañtem *îzhayâo vâenâṭ dôithrâbya; Yt.* XIX, 94).

Ce mot *vouru*, désir, n'a rien à faire avec *vouru*, large; ses affinités sont avec le verbe *var*, désirer; avec *âvareta*, chose désirée, richesse (pehlvi *khvâçtak*); avec *vara*, désiré, aimé (pehlvi *jôshît*); en sanscrit, avec *vara*, excellent; *varasyâ*, désir de biens; *vâryâni*, biens.

2° *vouru-rafnah*, épithète d'Ahura Mazda (*Yaçna* I, 1 [3]), n'est point « celui qui réjouit au loin », mais « celui qui réjouit à son désir » (Kâmak râmînînîtâr; svechânandî), c.-à-d. « qui donne la joie aux hommes selon son désir » (aîshân pun apâyaçt pun râmishn râmînîtâr).

3° *vouru-cashan* (*Yt.* XXXIII, 13), dans *rafedhrâi vouru-cashânê*, est traduit : *râmishn pun kâmak câshishn, ânandam svechayâ âsvâdayitṛn;* le zend semble signifier : « jouissant d'une joie *qui goûte son désir* ».

4° *vouru-vāthwa*, épithète de Yima : « celui qui avait des troupeaux à son désir » (*Yt.* XIII, 130), allusion à la légende du *Vendidad* (II, 11) où il élargit la terre et y produit et fait vivre troupeaux et hommes aussi nombreux qu'il le désire (yatha kathaca hê zaoshô).

5° Les noms propres *Vouru-nemô* et *Vouru-çavô* (XIII, 128), qui désignent deux des six auxiliaires de Çaoshyañṭ dans l'œuvre de restauration finale, contiennent également ce même mot *vouru* : le Dâdistân les rend par *Kâmak niyâyishn* et *Kâmak çût* : « qui a l'objet de sa prière à son désir; qui a le bien à son désir » (XXXVI, 4).

6° Les noms des deux Karshvares du Nord, *Vouru-bareshti* et *Vouru-jareshti,* dans lesquels le second terme est énigmatique, rentrent aussi dans cette famille; car les deux héros précédemment nommés sont précisément les auxiliaires de Çaoshyañṭ dans ces deux Karshvares (*ibid.* 5) : on reconnaissait donc dans les noms des uns et des autres le même terme initial. Voir plus bas l'article sur les Six alliées de Çaoshyañṭ (p. 206).

7° *Vouru-çaredha,* épithète de la déesse de la Fortune, Ashi Vañuhi (*Yt.* XVII, 7) : c'est la Fortune qui possède « toutes les espèces (de biens) qu'elle désire ».

VÎRA « INTELLIGENCE ».

(*Soc. de Ling.* V, 78.)

Un mot qu'il faut ajouter au lexique zend, c'est le mot *vîra* « intelligence », confondu généralement avec *vîra* « homme » (*vîr*).

Ce mot *vîra* est le persan وير, *vîr* « intelligence », plus spécialement « mémoire », que les dictionnaires définissent فهم et ياد. Il ne se retrouve dans l'Avesta qu'en composition, ce qui explique en partie pourquoi on ne l'a pas reconnu. Il se trouve dans :

1° *Hvîra (hu-vîra);* l'on est naturellement tenté d'en rapprocher le sanscrit *su-vîra,* d'autant plus que *hvîra* paraît (*Yt.* LXI, 14) comme épithète de *frazaiñti* « descendance » ; ce serait donc « celui qui a une grande descendance mâle » ; mais la traduction sanscrite a *sucetanam,* et le pehlvi porte « *huvîr,* aigh apâyishn pur shinâyish pun zake akher uakher apâyat kartan », ce qui

semble signifier : « *huvîr*, c'est-à-dire qu'il sait parfaitement ce qui convient, l'ordre dans lequel il convient de faire les choses ». Cette traduction indique que *huvîr* est bien, pour le traducteur pehlvi, *sucetana*, et prouve en tout cas que *vîra* pour lui ne signifie pas « mâle ».

Huvîra se retrouve encore dans un passage du *Farvardîn Yasht* (§ 38), où il est dit que c'est par les Férouers que les guerriers mazdéens deviennent *huvîra* dans la bataille; il est clair qu'ici le sens de *sucetana* convient mieux.

2° *Perethu-vîra.* Le Yasht XVII s'ouvre par une invocation à Ashi vañuhi, amavaitîm dâtô-çaokãm baêshazyãm *perethu-vîrãm* çûrãm « forte, qui donne le bien-être, qui donne la guérison, *perethu-vîra* et vaillante ». « A la large intelligence » offre un sens raisonnable et concordant : que signifiera *perethu-vîra* si *vîra* est ici *vîr?*

3° *Framen-narô-virãm* semble également rentrer dans cette classe. Le Vispêred (VIII, 14) invoque la valeur virile *framen-narãm framen-narô-virãm,* ce qui est traduit par le pehlvi *firâkh gabrâ, firâkh gabrâ vîr,* c'est-à-dire « qui élargit l'homme, qui élargit le *vîr* de l'homme » ; *vîra* doit être une qualité et non un nom de personne, et ici encore c'est le sens du persan *vîr* qui convient.

Vîra « intelligence » et *vîra* « vir » sont-ils en dernière analyse le même mot? Je laisse la question de côté; dans l'usage de la langue, ce sont deux mots distincts. Il semble que *vîra* « intelligence » ait d'abord signifié « cœur » ; car on voit le pehlvi employer *vîr* pour rendre *zaredhô,* dans lequel la tradition reconnaît un synonyme de *zaredhayô,* du sanscrit *hṛid, hṛidaya* « cœur » (*Vend.,* VII, 6).

ویر a donné un dérivé ویرا, *vîrâ* « qui retient par cœur », d'un pehlvi **vîrâk.*

C'est à ce même ویر que je rattacherais le nom du saint Sassanide *Ardâ Vîrâf,* qui est la forme pehlvie d'un nom zend **Asha-vîra; asha,* dérivé de **arta,* est représenté par *ardâ* comme il l'est dans *ardâ-frôhar;* cf. *Ardibahisht* en regard de *ashaonãm fravashayô, Asha Vahishta;* le suffixe *f* de *vîrâf* est le même qui se retrouve dans le nom d'*Afrâçyâb,* pehlvi *Afrâçyâf* ou *Afrâçyâp,* zend *Frañhraçyan* (cf. vol. I, p. 75); *Ardâ Vîrâf* signifie « à la sainte intelligence ».

MYTHOLOGIE ET LÉGENDE.

MYTHOLOGIE ET LÉGENDE.

I. — RÂMA HVÂÇTRA.

Chacun des trente jours du mois est chez les Parses consacré à un Ized particulier : celui qui règne sur le 21e jour s'appelle *Râm* رام, et le vingt-et-un de chaque mois on récite la formule suivante :

« Nous invoquons *Râma hvâçtra;* Vayu qui agit dans les hauteurs, plus destructeur que toutes les autres créatures : — cette partie de toi, ô Vayu, qui appartient à l'Esprit du Bien; — le Ciel souverain, le Temps sans bornes, le Temps souverain de la longue période [1] ».

Un Yasht spécial, le XVe, est consacré à Râma hvâçtra; mais de ce Yasht le titre seul appartient à Râma avec la formule qui l'ouvre et le ferme [2] et qui n'est que la reproduction des deux premiers membres de la formule citée plus haut [3] : mais en fait

1. Sîrôza, 21.

2. Il n'est pas rare que le Yasht soit consacré à un autre Ized que celui dont il porte le nom : mais cet Ized est toujours en rapport étroit avec celui qui donne son nom et est invoqué dans la même formule du Sîrôza : seulement, son nom vient en seconde ligne, et le Yasht prend son nom de l'Ized invoqué en première ligne. C'est ainsi que le Yasht XIX est consacré à l'éloge du *Hvarenô,* mais porte le nom de la Terre (Zemyâd) parce que dans la formule correspondante du Sîrôza, celle du 28e jour, la Terre est invoquée en première ligne, tandis que le *Hvarenô* n'est invoqué qu'à la fin.

3. Jusqu'à : « le Ciel souverain ».

le Yasht tout entier est consacré à Vayu seul. Il suit de là qu'il doit exister un rapport étroit entre Râma hvâçtra et Vayu. J'essaie dans les pages suivantes de déterminer la nature de ce rapport.

J'ai fait ailleurs[1] l'histoire de Vayu : la voici en résumé.

Vayu, comme le Vâyu des Védas, est à la fois l'atmosphère et le dieu de la lumière militante qui agit dans l'atmosphère. A ce second caractère se rattachent les descriptions du Yasht, qui lui prêtent toute la fantasmagorie des dieux d'orage : au premier son rôle métaphysique dans le Parsisme. Comme l'atmosphère est le lieu de la mêlée des dieux et des démons, il y a dans Vayu une partie qui appartient à l'Esprit du Bien, et une partie qui appartient à l'Esprit du Mal. De là la formule citée plus haut : « (j'invoque) *cette partie de toi qui appartient à l'Esprit du Bien* »; de là ce principe cosmogonique du Bundehesh qu'entre la lumière infinie et les ténèbres infinies s'étend un vide, *Andarvâi,* où a lieu le mélange des deux principes. De là enfin plus tard, par suite de la liaison naturelle qui existe entre Vayu, l'atmosphère, et le Ciel souverain, et par suite, entre Vayu et le Destin, car Ciel et Destin sont choses identiques dans le Parsisme, l'utilisation des deux Vayu, le bon et le mauvais, comme désignation du Bon et du Mauvais destin.

Les Parses reconnaissent l'existence d'un rapport entre Râm et Vai : à propos de la formule du *Vend.* XIX, 13 : « Invoque le Ciel souverain, le temps sans bornes, Vayu à la haute action », le traducteur guzrati remarque : « Vayu est un Ized auxiliaire de Râm » (vê izad râmno hamkâr chê). Quant à *Râma hvâçtra* lui-même, voici comment la tradition interprète son nom et sa fonction : le commentaire pehlvi a : [illegible] « *Râmishn khvârûm,* c'est le Génie par qui l'homme perçoit la saveur des aliments » (*Yt.* I, 9). Râmishn, [illegible], est la traduction de Râma (thème Râman); il est formé de la même racine *ram,* avec le suffixe d'abstrait [illegible] *ishu* (persan ش); il répond au persan رامش, et signifie *plaisir;* le second thème *khvârûm* [illegible] n'existe plus en persan, la formation en est assez obscure[2], mais le sens même du mot prête peu au

1. Ormazd et Ahriman, § 97; Introduction à notre traduction du *Vendidad,* IV, 15-17.

2. C'est le seul exemple du suffixe *ûm;* ce n'est point le suffixe de

doute : en effet, Nériosengh traduit la glose pehlvie comme il suit : *ânandam nirbhayatvam âsvâdam ca sa iajdasya ye manushyâ khâdyasya svâdam jânanti* : « plaisir, sécurité et *goût;* c'est l'Ized par lequel les hommes perçoivent la saveur des aliments » : je traduis littéralement le premier membre, chaque mot à part, sans établir les rapports syntactiques, parce que Nériosengh lui-même ne l'a pas fait : il a traduit, comme souvent, chaque mot un à un, sans chercher à reproduire le rapport grammatical de la phrase, chose qu'il réserve à la glose. Il a donc traduit deux fois *râmishn,* d'abord par *plaisir,* puis par *sécurité,* parce que ce sont là deux sens de *râmishn;* il a ensuite traduit *khvârûm* par *âsvâda,* ce qui nous donne le sens de *khvârûm* et le sens de *hvâçtra,* ou du moins, le sens que la tradition lui attribue. Sans nous occuper de l'étymologie du mot pehlvi *khvârûm,* nous observons que le sens prêté au mot zend *hvâçtra* est parfaitement conciliable avec l'étymologie; car la racine *hvâd,* sanscrit *svâd,* goûter, combinée avec le suffixe d'action *tra,* doit donner, d'après les lois de la phonétique zende, et ne peut donner que *hvâçtra.*

Cependant l'explication traditionnelle, si plausible qu'elle soit, chaque terme considéré à part, l'est beaucoup moins quand on considère l'expression dans son ensemble. Tout d'abord, notons que les deux termes, *Râma* et *hvâçtra,* se présentent toujours à l'état de coordination et non de subordination. L'on n'a point *râma hvâçtrahê,* plaisir du goût, mais *râma hvâçtrem;* faut-il traduire *plaisir et goût?* on pourrait invoquer en faveur de cette hypothèse la traduction de Nériosengh : ânandam . . . âsvâdam*ca;* mais *ca* peut se rapporter en réalité à la préposition entière, qui est le second terme d'une énumération : « nous invoquons Mithra . . . (et) Râma hvâçtra » et si, dans le texte original de cette formule, Râma n'est pas suivi de la conjonction *ca,* c'est parce que Mithra est suivi d'une longue série d'épithètes, à la suite desquelles Râma hvâçtra commence comme une nouvelle phrase dépendant de *yazamaidê* sous-entendu : « Nous invoquons Mithra . . . qui a mille oreilles, qui a mille yeux et dont le nom est objet d'invocation; (nous invo-

martûm ܡܪܬܘܡ dans lequel *ûm* représente en réalité le suffixe adjectival *ama* de *pañcama, madhyama (mardum* ܡܪܕܘܡ = **martama)* : mais *hvârûm* semble être un substantif et vient peut-être d'une forme en *man* : hvâr-man (?).

quons) Râma hvâçtra». Mais dans une formule parallèle (XXII, 25; *Yt.* X, 0) où Mithra est débarrassé de ces épithètes, la copule attendue paraît : «J'invoque Mithra, maître des vastes pâturages, et Râma hvâçtra : nivaêdhayêmi hankârayêmi mithrahê vouru-gaoyaoitôish râmanaç*ca* hvâçtrahê». D'ailleurs, il est clair par les définitions mêmes de la tradition que *Râma* et *hvâçtra* sont les éléments indissolubles d'un seul et même nom.

Mais si Râma hvâçtra est une expression une et désignant un seul et même être, il devient difficile de faire de *hvâçtra* un substantif et il prend tout l'air d'un adjectif se rapportant à Râma. En ce cas, on ne peut plus garder l'étymologie de *hvâçtra* par *hvâd-tra,* car le suffixe *tra* en zend ne forme que des substantifs : or, bien que dans les langues sœurs ce suffixe serve quelquefois à former des adjectifs, ou des noms d'agent, la traduction que l'on obtient en faisant tant bien que mal de *hvâçtra* un adjectif dérivé de *hvâd* « Plaisir qui savoure» ou « Plaisir qui rend savoureux» n'est point d'une évidence suffisante pour admettre, sur ce seul exemple, la formation adjective dans ce cas unique. Et ce dieu lui-même est d'un aspect assez étrange pour qu'on ne le laisse pas passer avec ses fonctions sans vérification exacte. C'est s'abuser sur le caractère du Panthéon parsi et se laisser égarer par la précision apparente des fonctions divines que de croire, sans examen, qu'un dieu ait pu être formé de toutes pièces avec la fonction de donner aux aliments leur saveur ou de faire percevoir aux hommes la saveur de leurs aliments. La précision des fonctions et leur systématisation rigoureuse ne se sont produites qu'après une longue suite de métamorphoses : le plus souvent la fonction du dieu n'est que le dernier terme de son histoire et non l'idée mère qui l'a créé. L'on peut dire, il est vrai, que Râma hvâçtra est un attribut détaché de Vayu, l'atmosphère, parce que c'est par l'air que l'on perçoit la saveur des fruits (?); mais comme on ne voit pas que Vayu paraisse avec aucun trait de ce genre, il est permis de se demander si l'accord parfait de l'étymologie avec la définition moderne de Râma ne serait pas l'origine même de cette définition; autrement dit, si Râma hvâçtra ne serait pas devenu ce qu'il est à la faveur d'une étymologie populaire.

Autre raison de douter de l'exactitude de la tradition. Voici une formule du *Yaçna* où *Râma hvâçtra* paraît comme nom

commun : «J'appelle par mes prières sur ce pays le *râma hvâçtrem;* râma hvâçtrem aṅhâo daṅhéush âfrînâmi [1]; la preuve que *râma hvâçtrem* est ici une chose, et non une personne, est fournie par la concordance de la formule suivante : «j'appelle par mes bénédictions la santé et la guérison sur vous, les hommes saints et religieux : daçvare baêshazem âfrînâmi yûshmâkem dahmanãm narãm ashaonãm ».

L'examen des textes où paraît Râma hvâçtra en qualité de dieu ne nous fournit pas les moyens de sortir de l'embarras : ce sont toujours des invocations sur le type que nous avons déjà rencontré, mais sans aucune donnée sur le caractère même du dieu. Une seule sort de ce moule : elle appartient à l'Afrîn Zartûsht, où Zoroastre souhaite à Gûshtâçp successivement tous les attributs des principales divinités : «Puisses-tu avoir des chevaux rapides, comme le soleil! Puisses-tu avoir l'éclat de la lune, la chaleur du feu, le regard perçant de Mithra, la haute taille et la force victorieuse du saint Çraosha! Puisses-tu être droit comme Rashnu, victorieux des ennemis comme Verethraghna créé d'Ahura, *pouru-hvâthra* comme *Râma hvâçtra,* affranchi de la maladie et de la mort comme Kava Huçrava!»

L'on traduit en général *pouru-hvâthra* «tout resplendissant», parce que l'on prête à *hvâthra* le sens de «splendeur» : mais, quand l'on considère les raisons qui lui ont fait prêter ce sens, l'on ne trouve que le demi-rapport de son avec *hvarenô*. En fait, *hvâthrem* s'oppose à *duzhâthrem* : «J'appelle par mes prières large espace et *hvâthrem* (ravaçca hvâthremca) sur toute la création du bien; j'appelle l'angoisse et le *duzhâthra* sur toute la création du mal» (*Y.* VIII, 17). L'on voit que *hvâthra* doit se décomposer en *hv-âthra,* comme *duzh-âthra* se décompose en *dush-âthra.* La traduction pehlvie rend *hvâthrem* par *khvârîh* خوارىه, que l'on traduit, il est vrai, par «splendeur» en en rapprochant le persan خره «gloire» (z. *hvarenô*). Mais ce n'est qu'un rapprochement étymologique; le mot خوارىه existe en persan, c'est l'abstrait du persan خوار *khvâr. Khvâr* a deux sens bien distincts et réunit peut-être en lui deux mots d'origine différente : d'abord un mot خوار qui signifie «vil, de peu de prix, méprisable» [2]; puis un mot خوار qui signifie «aisé» et qui n'est

1. *Yaçna,* LXVII, 46.

2. Il ne serait pourtant pas impossible que le sens de «vil» ne fût qu'une déviation du sens de «facile».

autre que notre mot *hvâthra,* le groupe *thr* s'étant régulièrement (vol. I, § 65) réduit à *hr, r.* Donc *hvâthrem* est l'état de ce qui est à l'aise, de ce qui jouit du *ravah,* du libre espace, de la libre expansion; il s'oppose à *duzhâthrem* [1], l'état de ce qui n'est pas à l'aise, de ce qui est dans l'*āzah,* l'étroit, l'angoisse. On sait que ces images de large et d'étroit, d'expansion et d'angoisse, paraissent souvent comme symboles du bien et du mal, du plaisir et de la souffrance, de l'œuvre du bon et du mauvais principe, et ont même fourni leurs noms aux deux principes, *Çpeñta mainyu,* l'Esprit qui dilate et *Añgra mainyu,* l'Esprit d'angoisse. L'exactitude de l'interprétation que nous donnons au pehlvi [illegible] est encore confirmée par la traduction de Nériosengh qui le rend régulièrement par *çubham* : or, *çubha* ne signifie pas « brillant », mais « beau » et « qui produit du plaisir » et c'est dans ce second sens qu'il est régulièrement employé par Nériosengh [2]. La traduction d'Anquetil « Sois plein de lumière et de bonheur comme Ramishn kharom! », qui est en réalité une double traduction, combine la traduction européenne et la traduction traditionnelle : elle est inexacte dans sa première partie, elle est exacte dans la seconde, au moins quant au sens général.

Ainsi le seul passage où nous trouvions le dieu Râma hvâçtra avec une épithète, et le seul passage où il paraisse comme chose, ne font qu'augmenter nos doutes sur l'interprétation traditionnelle, sans d'ailleurs nous apprendre rien de précis sur sa nature. Il ne nous reste qu'une chance de nous éclairer, c'est de consulter les passages où les deux éléments composants de son nom, *râman* et *hvâçtra,* paraissent isolément. Or le mot *râman* paraît deux fois seul, et les deux fois en compagnie du mot *vâçtra.* Dans le premier (*Y.* XLVI, 2), il est dit qu'Ahura Mazda a créé pour l'homme la vache aux dons multiples et que l'homme lui doit en toute piété *vâçtrâ râma* « pâturages et paisible vie » ([illegible]; âhârâya ânandâya); le commentaire ne donne aucun renseignement. Il est plus explicite au second passage (*Y.* XXXV, 10) :

1. La contre-partie de *khvâr* en persan est *dushvâr* دشوار, pour *dushkhvâr.* Le pehlvi zend *duzhâthra* par *dushkhvârîh* [illegible] (c.-à-d. **dushhvâthra*).

2. Dans le *Yt.* I, 14 *viçpa-hvâthra, pouru-hvâthra, hvâthravâo* est traduit تمام خوبی ,پر خوبی ,خوبی‌مند (voir plus bas, Traductions).

Gavôi adâish tâish shkyaothanâish yâish vahishtâish fraêshyâmahî

râmâcâ vâçtrâca dazdyâi :

« Nous ordonnons à l'égard des troupeaux d'agir suivant les œuvres d'excellence, de leur donner *repos et pâturages* ». Le commentaire porte : « que l'on accomplisse à l'égard des troupeaux ces bonnes œuvres, à savoir qu'on leur fasse des étables et qu'on leur donne de l'eau et des pâturages[1] ».

L'idée naturelle que suggèrent ces rapprochements, c'est que *hvâçtrem* est un mot formé comme *hvâthrem,* qu'il doit se décomposer, non en *hvâç-trem, hvâd-trem,* mais en *hu-vâçtrem,* que c'est un adjectif possessif et que *râma hvâçtrem* signifie « *le repos dans les bons pâturages* »; : je traduis « repos », faute d'un terme meilleur pour rendre l'idée si souvent exprimée dans l'Avesta par *hushiti*[2], littéralement « bonne habitation » *(hûmânishnîh),* en réalité « bien-être, sécurité » : c'est un synonyme de la *râmô-shiti* demandée aux Dieux (*Yaçna* LXVII, 42).

Nous comprenons à présent cette formule de bénédiction où le prêtre souhaite au pays le *râma hvâçtra* et aux hommes qui l'habitent la santé et la guérison : en réalité, il lui souhaite d'être couvert de bonnes maisons, de bonnes fermes, de bons pâturages.

Râma hvâçtra, avant d'être objet d'invocation comme dieu en compagnie de Vayu et de Mithra, a donc dû être d'abord objet d'invocation comme faveur demandée : on a demandé le râma hvâçtra à Vayu et à Mithra avant d'invoquer *Râma hvâçtra,* de la même façon qu'on a demandé aux dieux l'*amem* et la *uparatâṭ,* « la force et l'ascendant », avant d'invoquer le génie Amem et le génie Uparatâṭ.

Pourquoi Râma hvâçtra est-il précisément en rapport avec Mithra et avec Vayu?

C'est que Mithra et Vayu, étant des Dieux qui ont pour do-

1. Gôçpandân râi pahlûm kâr zanman kart yahvûnât âigh pâhiçtî barâ obdûnand apash miâ vâçtar yahbûnand (*Vend.* XI, 6 [18]).

2. Le védique *sukshiti.* Confirmation : Ardvi Çûra, la grande déesse des eaux, reçoit l'épithète de *hvâçtra* (*Yt.* XIX, 67), ce qu'on traduit, par analogie avec Râma hvâçtra, « savoureuse, qui rend savoureux « (Justi, s. *qâçtra*) : en réalité elle est la déesse « qui a » ou « qui donne les bonnes prairies » *hu-vâçtra,* épithète suivie immédiatement de l'épithète *hv-açpa* « qui a » ou « qui donne de bons chevaux ».

maine l'espace céleste, ont eu pour domaine ces vastes pâturages d'en haut où paissaient jadis les *gâs*, les troupeaux des nuages. Mithra en est resté le dieu *Vourugaoyaoitis* « le dieu aux larges pâturages » et la mythologie mithriaque racontait comment il détournait dans son antre les troupeaux de bœufs, à la façon d'un Cacus :

Vertebatque boves alienos semper in antris
Sicut et Cacus Vulcani filius ille[1].

Mais c'est surtout à Vayu que durent s'attacher ces images, puisqu'il était matériellement le lieu même des troupeaux célestes. Ainsi dans les Védas, Vâyu, dépositaire des trésors de la pluie, allié de Parjanya, le dieu du nuage, est un dieu de qui les vaches ne tarissent pas[2]; la vache d'abondance, Sabardughâ, laisse pour lui couler toutes ses richesses de sa mamelle[3] et l'Indien, réclamant ses vaches égarées, se rappelle combien Vâyu aimait aller avec elles[4].

L'identité d'origine et de nature du Vayu Avestéen avec le Vâya védique laisse supposer qu'il y a eu un temps où lui aussi était en rapport avec les troupeaux célestes : c'est dans ce temps qu'il commença à résider au *râma hvâçtra* et qu'on commença à lui demander le *râma hvâçtra* : de là sortit dans la période historique le dieu Râma hvâçtra.

1. Commodianus ap. Windischmann. Il est *abactor boum* (Firm. Maternus, *De errore*, § 5). Dans l'Avestæ, il ramène à l'étable les vaches égarées dans le repaire de la Druj (*Yt.* X, 86).

2. *RV.* I, 135, 8.

3. *RV.* I, 134.

4. Eha yantu paçavo ye pareyur
vâyur yeshâm sahacâram jujosha
tvashṭâ yeshâm rûpadheyâni veda
asmin tân goshṭhe savitâ ni yachatu. *Atharva V.* I, 26, 1.

II. — LE CHIEN MADHAKHA.

(*Soc. de Ling.* IV, 212.)

Même par ces temps d'incrédulité, on peut hésiter à porter la main sur un dieu. J'oserai néanmoins demander l'expulsion du Panthéon, ou plutôt du Pandémonium Avestéen, du personnage connu jusqu'ici sous le nom de *Chien Madhakha.* L'audace semblera moins grande, si l'on considère que c'est seulement dans ces trente dernières années que le personnage en question a reçu ses titres de divinité, et cela de la main des savants européens, et que les Parses n'ont jamais entendu parler et ne nous parlent jamais d'aucun Cerbère de ce nom.

Le Chien Madhakha n'est cité qu'une fois dans l'*Avesta,* dans un passage qui est ou semble parfaitement clair (*Vendidad,* VII, 26 [67])[1]; le voici :

« Ô créateur des mondes matériels, être saint! demande Zoroastre à Ormazd, ceux-là peuvent-ils redevenir purs, ô saint Ahura-Mazda, qui portent à l'eau ou au feu un cadavre immonde qui les souille?

« Ahura-Mazda répondit :

« Non![2] ô saint Zarathushtra!

1. L'expression se retrouve dans une glose zende très corrompue du *Vendidad,* I, 14 (58).

2. Et par suite ils doivent périr, ils sont condamnés dans ce monde et dans l'autre :

هر آنکس نسا را بآتش [ب]نهـــاد نسا برد ودیکر (ابا) ابـــــر آب د ا د
که ریمن بشد او تنش در شکفـت .....
....
بکیتی ومینو به بیند جغـــــا .....
همی پست کندن مر او را زتـــن به پیش همه مردم وانجمـــــــت
بود واجب وفرض بر مردمـــــان بریدن همه بند بندش چنـــات
تنش را دهد با سکان وکـــــلاغ که نکند دیکر [دکر]کس برینسان دمـــاغ
روانش چو آید بدین جایکـــــاه عقوبت کشد در بر دیوهـــــــا
پتیتی نه کردار [مـــــر] اورا روان بدوزخ بماند روانش چنـــات
که تا رستخیز آن چنان زار وخـــوار که دیوان بر آرند ازآنکس دمـــاد

Grand Ravâet, p. 123. — Pour همی پست کندن, etc. cf. *Vendidâd,* III, 26 (66), et IX, 49 (180) : *pãçtô-frathaṅhem hê kameredhem,* etc.

« *Ce sont ces hommes d'enfer* [1], *faiseurs de Naçu* [2], *qui donnent le plus de force à X . . . . .*

« Ce sont ces hommes d'enfer, faiseurs de Naçu, qui donnent le plus de force à la sécheresse qui détruit les pâturages.

« Ce sont ces hommes d'enfer, faiseurs de Naçu, qui donnent le plus de force à l'hiver, créé des Daêvas, à l'hiver tueur de troupeaux, aux neiges épaisses; au mauvais, au fatal hiver, qui déborde et qui blesse. »

La phrase en italiques est dans le texte : « tê *çûnô madhakhayâoçca* aogazdaçtema bavaiñti yôi naçukereta drvañtô. »

Étant donné le lexique zend, tel qu'il est constitué d'après les textes que nous possédons, il est impossible de faire de *çûnô* autre chose que le génitif de *çpan* « chien » (sanscrit *çvan çunas,* grec κύων κυνός); *madhakha* devient donc tout naturellement le nom de ce chien, et, par suite, la phrase se traduira : « Ces hommes d'enfer, faiseurs de Naçu, sont les pires alliés du *chien Madhakha* ». Telle est, en effet, la traduction qui a été adoptée par les traducteurs européens. Quel était le rôle du chien Madhakha? Probablement, à en juger d'après le contexte, un démon de l'hiver.

Passons aux Parses. La traduction d'Aspendiârjî porte : « te *macchar mãkh* îârîno bâpnâr ghaṇî thâi, te naçano karnâr dozakhî. »

« Cet homme d'enfer, faiseur de Naçâ, est le pire allié des *moustiques et des mouches.* »

Il ajoute comme glose explicative : « macchar tathâ mãkh tathâ ṭîḍ tathâ ghaṇî îârîno bâpnâr, yâne : âtaç ane pâno mã naço nãkhe tethî macchar ane mãkh ane ṭîḍ ghanã pedâ thâî. »

« Il est le pire allié des moustiques, des mouches et des sauterelles, c'est-à-dire que, quand l'on jette de la matière morte au

1. *Drvañtô* s'applique soit aux démons, soit aux impies assimilés aux démons, qui deviennent démons après leur mort, c.-à-d. qui sont *damnés* (cf. *Vendidad,* VIII, 31 [101]); l'on souhaite à l'âme d'un ennemi de devenir *darvañḍ (cim ô ruã ku ruã darvañḍ bâḍ; Aogemaidê,* 48); l'opposé de *darvañḍ* est *ashô* « bienheureux »; *Minokhired,* 44, 34 : *ka mîreñd ashô heñd,* traduit : *yadi mriyante muktâ bhavanti.* Aussi la tradition moderne rend *darvañḍ* par دوزخی « être infernal ».

2. Ou peut-être *tournés en Naçus.*

feu ou à l'eau, les moustiques, les mouches et les sauterelles se produisent en abondance ».

Nous voici loin du chien Madhakha.

Ne cherchons pas pour l'instant comment Aspendiârjî a pu trouver, dans *çûnô madhakhayâo*, soit « les moustiques et les mouches », soit « les mouches et les sauterelles » ; retenons seulement ce fait qu'il ne reconnaît pas dans *çûnô* le mot « chien ». Ce seul fait, quelle que soit la valeur absolue de sa traduction, et quelle que puisse être la valeur réelle de *çûnô*, nous donne lieu de penser que *çûnô* n'est pas ici le génitif du mot *çpan* « chien ». *Çpan çûnô* « chien » est un mot si connu, et toujours si bien reconnu par la tradition, qu'il est absolument impossible d'imaginer que, s'il s'agissait ici de lui, elle l'eût méconnu : bien plus, la tendance de la tradition étant de confondre les homonymes en un même mot, bien plus que de diviser un seul et même mot en plusieurs, au cas où par hasard elle aurait ici traduit *çûnô* « chien », il ne s'ensuivrait pas nécessairement que telle fût ici la signification réelle du mot, pour peu qu'il y eût rien de louche dans le sens; si donc elle traduit autrement, c'est très certainement qu'elle a ses raisons pour cela.

Mais Aspendiârjî ne représente que la forme moderne de la tradition : il a pu se produire des accidents qui nous échappent et de nature à la corrompre. Remontons à sa forme la plus ancienne, la traduction pehlvie. Malheureusement elle est très obscure : le mot *çûnô* est traduit par un mot écrit partiellement en lettres zendes [illegible], *tûn*, et de sens inconnu; et *madhakhayâo* est rendu par un groupe dont la lecture même est inconnue [illegible]; la lecture la plus simple serait *maçûcî*, mais elle ne répond à aucun mot connu. M. Justi, il est vrai, lit les deux premières lettres *madag*, ce qui serait une simple transcription d'un nom propre *madhakha;* cette lecture est en soi parfaitement légitime, car, en pehlvi, le signe [illegible], qui, comme signe simple, vaut *ç*, peut se décomposer en deux signes [illegible], dont chacun est susceptible des valeurs *i, y, ê, d, g, z, ǵ,* et l'on voit que dans le nombre des combinaisons possibles se trouve la lecture *madag*. Je n'ai aucune objection *directe* contre cette lecture, et c'est simplement le sens une fois établi de *madhakha* qui nous forcera à l'abandonner.

La traduction pehlvie ne nous apprend donc rien. Si, pourtant : elle nous apprend que déjà sous les Sassanides, à une époque où les Destours possédaient encore pleinement le sens de leurs livres sacrés, ils regardaient le *çûnô* de notre passage comme un mot tout différent de *çpan çûnô* « chien », puisqu'au lieu de le traduire comme ils le font *toujours* par ﺳﮓ (*sag* « chien », le persan سگ) ou par ﻛﻠﺒﻪ (*kalbâ,* le synonyme sémitique de ﺳﮓ), ils le rendent par un mot qui n'est ni ﺳﮓ ni ﻛﻠﺒﻪ.

Si nous en étions réduit à Aspendiârjî et à la traduction pehlvie, c'est-à-dire à la tradition sous ses deux formes extrêmes — la plus ancienne et la plus moderne — nous n'aurions guère de chance de trouver la solution de notre problème. Les deux traductions jusqu'ici n'offrent qu'un point de commun, c'est que l'une et l'autre voient dans *çûnô* autre chose que les traducteurs européens; mais il nous est impossible de voir si l'accord va plus loin et si Aspendiârjî représente en tout la tradition primitive.

Nous avons heureusement un intermédiaire.

M. Spiegel, dans sa traduction du *Vendidad,* cite en note à notre passage l'extrait suivant du Sadder, d'après la traduction de Hyde :

Porta LXXX : « Præceptum est ut cadaver ad ignem aut aquam non feras; quod si feceris in Gehenna mansurus es hocce judicio. Sic enim in religione nobis dixit religiosus, quicunque cadaver ad ignem et aquam adduxerit, *eodem tempore propter hoc ipsum corpus tanquam locusta fiet,* hyems propterea vehementior erit, quod cadaver ad aquam et ignem prope adductum fuit ».

Le lecteur le voit par les mots que nous avons soulignés : voici décidément les sauterelles d'Aspendiârjî qui gagnent du terrain et remontent de plusieurs siècles dans notre estime. Le texte de Hyde, il est vrai, n'est pas plus clair pour cela, et si l'on comprend que la souillure faite au feu, en frappant sa puissance, amène une recrudescence de l'hiver, l'on ne voit pas bien pourquoi, ni comment, l'auteur de la souillure devient semblable à une sauterelle. N'y aurait-il pas là quelque trahison du traducteur? Il est facile d'en avoir le cœur net : consultons l'original (texte en prose, Grand Ravâet) :

Sadder, 72 : چو کسی نسا بآب وآتش برند مرگرزان باشد چه

در دین فرماید که سین و ملخ که بسیار آید از آن جهت آید که

نسا بآب رسانیده باشد همچنین زمستان سردتر بود وتابستان

گرمتر بود

« L'homme qui jette de la matière morte dans l'eau ou le feu est digne de mort; car il est dit dans la Loi (l'*Avesta*) que quand se multiplient les سین (c.-à-d. *les mouches*) *et les sauterelles,* c'est pour avoir fait venir de la matière morte dans l'eau, et l'hiver en devient aussi plus dur et l'été plus chaud. »

Tout devient clair à présent : سین و ملخ est la traduction de *çûnô madhakhayâo,* et *madhakha* signifie ملخ, c'est-à-dire « sauterelle » ; or, si nous nous reportons à la traduction pehlvie, nous trouvons que dans le groupe [illegible], la seconde lettre, considérée comme complexe, peut se lire *ê-g,* ce qui donne pour tout le mot *mêg-ci* « et les sauterelles », [illegible] étant le persan میگ, lequel est synonyme de ملخ. Donc, des Sassanides à nos jours, la tradition n'a point varié sur le sens de *madhakha,* et la traduction du mot par « sauterelle » se suit d'une façon continue du pehlvi sassanide *mêg* au guzrati moderne *ṭîḍ,* par l'intermédiaire du persan du Sadder *malakh.*

Mais il y a mieux : des trois mots, — pehlvi, persan, guzrati, — qui ont servi à traduire *madhakha : mêg, malakh, ṭîḍ,* il en est un qui n'est autre que *madhakha* lui-même; c'est le second, le persan ملخ, *malakh.* Le rapprochement est doublement intéressant : d'abord, parce qu'au témoignage concordant et continu de la tradition il ajoute la confirmation étymologique; ensuite, parce qu'il met sur la voie d'une nouvelle loi de phonétique persane, à savoir que le ل persan peut représenter une dentale primitive (voir vol. I, pp. 71-73).

Il est probable que le terme du pehlvi, [illegible], persan مَیگ, est aussi identique à *madhakha,* et un simple doublet de ملخ. Si la forme primitive de *madhakha* est *madhaka*[1], comme cela est

1. Quant à l'étymologie même de *madhakha,* qui d'ailleurs est d'un intérêt tout secondaire, le sens du mot étant établi indépendamment d'elle, il faut peut-être le chercher dans les parages de la grenouille indienne,

ASHMOLEAN OXFORD MUSEUM

assez vraisemblable, parce que les médiales tendent à s'aspirer et qu'il existe un suffixe *ka*, mais non de suffixe *kha*, مَیکَ sera la forme normale de *madhakha*, la dentale médiale s'étant réduite à *y*, comme dans می, *mai* « vin », de *madhu*; پای, *pâi*, « pied », de *pâdha*, etc. (vol. I, § 34); *mai-g*, مَیکَ, est à **madha-ka* dans le même rapport que *mai* می, à *madhu*. Le fatha du م prouve que le ی ne représente pas un guṇa, mais une consonne primitive suivant un *a*[1]. *Maig* est à *malakh* comme *mai* est à *mul*.

Venons à *çûnô* : ici, malheureusement, des trois termes deux seulement sont clairs : Aspendiârjî a *machar* « moucheron », le Sadder a سیین, lequel semble n'être qu'une transcription du mot zend, car il ajoute en glose پشه « moucheron ». Le pehlvi a ,,,,, qui, je crois, n'est non plus qu'une transcription : il y aurait une faute de copiste et il faudrait lire ,, au lieu de ,,,, qui est exactement *çûnô*. Quoi qu'il en soit, l'accord du pehlvi avec le Sadder et Aspendiârjî dans le cas de *madhakha* nous autorise pleinement à supposer le même accord dans le cas de *çûnô*, et à penser que le mot, quel qu'il soit, que représente ,,,,, est synonyme de پشه et de *macchar*. Donc *çûnô* est le génitif d'un mot signifiant « mouche »; ce mot a disparu en persan, puisque le Sadder, en le transcrivant, est obligé de l'interpréter; le thème est-il *çpan* ou *çun*? Il est difficile de le décider; il est peut-être parent du grec κώνωψ ou de κνίψ.

Nous concluerons :

1° Que la phrase du *Vendidad*, VII, 26, doit se traduire non pas : « ce sont ces hommes qui donnent le plus de force au chien Madhakha », mais : « ce sont ces hommes qui multiplient le plus les mouches et les sauterelles ».

2° Qu'il faut supprimer du lexique zend le nom propre *Madhakha* et le remplacer par le nom commun *madhakha* « sauterelle »,

maṇḍûka. Grenouille et sauterelle ont cela de commun qu'elles sautent; ce sont des personnes nerveuses et un peu folles, et qui semblent atteintes d'ivresse, de *mada* (réserve fait pour les droits de *maṇḍûka* à une origine anaryenne, s'il y a lieu).

1. L'existence de ce doublet peut faire supposer que ملخ n'est pas persan pur, mais appartient à un dialecte du même groupe que l'afghan. Un autre exemple persan d'une dentale rendue par *l*, *Haêtumañt*, هلمند, nous ramène en effet dans les parages de l'Afghanistan.

identique au persan ملخ (et probablement aussi au persan مَیک)[1].

III. — LE DIEU HADHISH.

(*Soc. de Ling.* V, 74.)

Ayant chassé du Panthéon mazdéen un intrus, le chien Madhakha, profitons de la place libre pour y faire entrer un dieu méconnu, le dieu *Hadhish.*

Hadhish paraît deux fois dans l'Avesta, l'une et l'autre fois dans les litanies du *Viçpêred* : 1° *Viçp.* I, 34 (répété II, 34); 2° *Viçp.* II, 24.

Le premier passage est conçu comme il suit :

« *Nivaêdhayêmi hañkârayêmi hadhishahêca vâçtravatô vâçtraberetahêca gavê hudhâoñhê gaodayêhêca narsh ashaonô* ».

Hadhisha est une forme vocalique du thème *hadhish* que présentent quelques manuscrits dans la formule parallèle (II, 34); c'est le perse *hadish,* maison (vaçna Auramazdâha ima hadish adam akunavam; Xerxès E, a. 16 : « Par la grâce d'Auramazda j'ai fait cette maison »). *Hadish* répond, avec l'équivalence des suffixes *as* et *ish*, au sanscrit *sadas,* au grec ἕδος, maison.

Néanmoins, *hadhish* n'est point la maison. D'une part, il s'agit d'une invocation à un être personnel ou au moins personnifié; car toutes les invocations du premier chapitre, dont celle-ci est la dernière, s'adressent à des êtres de ce genre; d'autre part, ce qui est décisif, la traduction pehlvie voit en lui un génie : *Haçish mînôî khânak* « Hadhish, le génie de la maison ».

Ce dieu reçoit l'épithète de *vâçtravat* « qui possède les pâturages », ce que le pehlvi commente : *âighash anbâr dar çâzînad,* « c'est-à-dire qu'il procure les provisions ». On reconnaît ici l'étymologie latine des Pénates, étymologie qui peut être fausse philologiquement, mais qui est vraie en tant qu'elle fait con-

1. Et de plus : qu'il faut ajouter au lexique zend un mot *çpan* ou *çun,* signifiant « mouche »; et qu'il y a des cas où ل persan dérive d'une dentale primitive.

naître, en partie du moins, le rôle vrai des Pénates : *Penates*... a *penu*... est enim omne quo vescuntur homines *penu* (Cic., *N. D.*, II. 27, 67); c'est en quoi ils diffèrent des dieux Lares.

La formule entière signifie :

«Je fais appel et accomplis le sacrifice au Génie domestique, maître des pâturages, à Celui qui donne les pâturages aux troupeaux bienfaisants, à Celui qui donne les troupeaux à l'homme de bien».

Ces deux derniers termes sont soit de simples épithètes de Hadhish, considéré comme le génie domestique qui donne la pâture aux troupeaux et les troupeaux à l'homme; soit, et c'est ainsi que le commentaire pehlvi semble le considérer, le nom de deux génies indépendants; pour *vâçtrôberetahê,* il a la glose suivante : *Zak mînôî amat gôçpendân râi anbâr leakhvâr kunad pun raçi olman* «le Génie par le fait de qui l'homme fait des provisions pour les troupeaux»; pour *gaodayêhê,* il a *paçushhôrvô,* [illegible]. *Paçushhôrvô,* littéralement «gardien du troupeau, sert généralement d'épithète au chien de berger, qu'il garde les troupeaux à la façon d'un chien de berger; mais ici ce n'est qu'un nom de *Gôshurûn* (Géush urva), le génie protecteur des troupeaux, invoqué dans le Yasht IX sous le nom de *Drvâçpa*; peut-être même faut-il lire *Paçush urûn,* de sorte que l'expression serait l'équivalent de *gôsh-urûn,* [illegible]; néanmoins, comme *Gôshurûn* «l'âme du Taureau, désigne un personnage particulier et déterminé, l'âme du Taureau *aêvôdâta,* tandis que *paçush* est un terme général désignant l'espèce, il est probable que la lecture *Paçushhôrvô* et l'interprétation «Gardien des troupeaux» sont ici mieux à leur place. — Le second génie, celui qui donne les pâturages aux troupeaux, est sans doute *Râma hvâçtra.*

Le second passage est (X, 24) :

Hadhishaça ashavatô hvâçtravatô (Spiegel); ou *hvâthravatô* (Westergaard) *marzhdikavatô.*

La lecture *hvâçtravatô* semble appuyée par le passage que nous venons d'étudier; néanmoins, c'est probablement *hvâthravatô* qui est la lecture vraie, car c'est celle que les auteurs de la traduction pehlvie avaient devant les yeux; ils traduisent : *khvârîhômandîh âighash khvârîh. Khvârîh,* le persan خواری, est la forme persane et l'équivalent de traduction usuel du zend

hvâthra[1], c'est « l'aise, le bien-être », sens qui concorde d'ailleurs également avec la valeur de *Hadhish* « le Génie de la maison, qui donne l'aise », le dieu du *home*. D'ailleurs, on n'attendrait pas un adjectif *hvâçtravatô; hvâçtra* étant lui-même un adjectif, il faudrait *hvâçtrahê*.

Ashavatô est traduit *ahlâyîmand* « maître de la sainteté, de l'*asha* ». On s'étonne d'avoir *ashavat* au lieu de l'usuel *ashavan;* mais c'est qu'en réalité, très probablement, *ashavat* n'a rien à faire avec l'*asha* « sainteté », et c'est par habitude et force d'inertie que la traduction le rend comme si c'était l'*asha* religieux. Cet *asha* est celui qui sert dans le *Vendidad* (V, 52 [153]; VII, 35 [93]) à désigner un aliment fait de grain. Aussi la traduction pehlvie ajoute la même glose que pour *vâçtra-bereta : aighash an(b)âr dar kunad,* c'est-à-dire qu'il produit les provisions. La formule entière signifie :

« Le Génie de la maison, qui donne le grain, qui donne le bien-être, qui est plein de miséricorde ».

L'expression védique qui se rapproche le plus de *hadhish* est le *sadas-pati* « maître de la maison », épithète donnée une fois à Brahmaṇaspati (I, XIX, 6), une autre fois à Indrâgnî (I, XIX, 6); mais l'idée du génie protecteur et bienfaiteur de la maison n'est qu'indiquée sans être développée : elle l'est dans *Vâstosh-pati.*

IV. — L'HIVER MALKÔSH.

Le *Vendidad* (II, 22 [46]), parlant de l'hiver qui doit désoler le monde aux approches de la fin des choses, dit :

« Sur le monde matériel, ô beau Yima, fils de Vîvaṅuhañṭ, les hivers fatals vont fondre, qui amènent les froids durs et meurtriers[2]. Sur le monde matériel vont fondre les hivers fa-

1. Cf. plus haut, p. 191.

2. *Mrûrô;* j'ai traduit *foul,* ce qui est inexact; le pehlvi a *mûtak, âigh mandum tapâh obdûnand : « mûtak,* c'est-à-dire qui détruisent ». La lecture *mrûrâ* n'est pas absolument sûre; car cette même traduction pehlvie se retrouve au *Yaçna,* XI, 6 (19) pour rendre *mûraka,* ce qui recommanderait la variante *mûrô.*

tals, qui feront tomber bien des flocons de neige, à une hauteur de plusieurs *aredvi*[1] sur les montagnes les plus hautes ».

Au mot « les hivers fatals, *aghem zemô* », le pehlvi a : *Malkûçân yemalalûnad,* « il entend les hivers *Malkôsh* ».

J'ai adopté dans ma traduction du *Vendidad* l'explication courante qui voit dans ce *Malkosh* un emprunt à l'hébreu מלקוש et un essai de concilier la légende iranienne du monde détruit par l'hiver avec la légende sémitique du déluge. Mon ami M. Halévy me signale à ce rapprochement deux grosses difficultés :

1° מלקוש est purement hébreu, non araméen;

2° Les pluies מלקוש sont des pluies bienfaisantes, les pluies d'arrière-saison : le rituel remercie Dieu qui fait descendre le *Malkôsh* : le *Malkôsh* n'a rien à faire, ni de près, ni de loin, avec le déluge.

A ces objections j'en ajouterai une autre : c'est que Malkôsh n'est pas un nom de chose, c'est un nom d'homme; ce n'est pas le nom de l'hiver, mais le nom du magicien qui doit envoyer l'hiver final avec ses neiges et ses pluies : le Sadder, parlant d'un vilain vice, dit que ceux qui s'y livrent sont à l'égal d'Ahriman et de ce pervers Malkôç, par la sorcellerie duquel le monde sera désolé :

دگر بار ملکوس که جادویـــــــش
جهان عرق کردد از آن بد خویش

Le Sadder Bundehesh donne quelques détails sur ce Malkôç : il doit paraître après le règne réparateur du premier précurseur de Çaoshyañt, Oshêdar Bâmi (Ukhshyat-eretô); il dira aux hommes : « donnez-moi l'empire du monde » : ils répondront : « embrasse la religion, nous te donnerons l'empire ». Il refusera et pendant trois ans déchaînera par sa magie tant de pluies et de neige et désolera si bien le monde qu'il ne restera plus personne en vie. Au bout de trois ans, il mourra; la neige et la pluie cesseront, les portes du Var de Yima, de l'Irân Vêj, de Gangdez et de Kashmîr s'ouvriront, et notre Keshvar se repeuplera[2].

L'idée inverse de *mûtak* est contenue dans *amuyamna* (*Viçpêred,* VIII, 4), qui est rendu *amûtakîh* et signifie *l'innocence* (qui ne fait pas le mal).

1. Ou lieu de *an* aredvi deep, lire *many*.

2. دیوی بدیدار آید که آن دیو ملکوس خوانند ومردمان را کوید

Enfin une dernière raison, et décisive, c'est que son nom primitif est non pas Malkôsh, mais Markûç et qu'il se trouve cité dans l'Avesta même, avec tous les traits qu'il a dans la littérature pehlvie et parsie, sous le nom de *Mahrkûça*[1]. Son identité n'a pas encore été reconnue, parce qu'il paraît dans un fragment très corrompu et intraduisible : mais ce fragment contient cependant assez de traits clairs pour permettre d'arriver à des conclusions très sûres pour le point qui nous intéresse. C'est dans le Fragment VII, 2 de Westergaard. Voici la fin de ce fragment :

Yaṭ Mahrkûçô ava-mîryâitê, adâ zî ava drujô avô bavaiti çkeñdô çpayathrahê :

« Quand mourra Mahrkûça, alors tombera, alors sera brisée la Druj destructrice ». Ce dernier membre de phrase est tiré du *Yaçna* XXX, 10, où il se rapporte au moment du *tani paçîn* c.-à-d. de la lutte finale et de la résurrection. Or, dans notre fragment, il est précédé d'une allusion à un « hiver de mort et violent », *zaya meretô çtakhra,* et ce sont là précisément les expressions employées dans le *Vendidad* pour annoncer l'hiver fatal qui doit détruire pour un temps la vie du monde, l'hiver de Malkûç (*çtakhrô mrûrô zyâo, Vend.* II, 22 [48]).

Mahrkûça semble être un dérivé de *mahrka,* mort; ce serait un synonyme de *pouru-mahrkô* « aux mille morts », l'épithète d'Ahriman.

پادشاهی عالم بمن دهید اورا کویند دین بپذیر تا پادشاهی ترا دهیم او نپذیرد و قبول نکند وپس برآن ستیزه و لجاج سه سال بجادوی برف وباران بدیدار آورد واین جهان خراب کند چنانکه هیچکس دریـن جایکاه نماند و چون سه سال برآید آن دیو بمیرد و برف وباران باز ایستد واز ور جکرد و ایران ویج وکنکدژ و کشمیر اندرون راهها و کذرها کشاده شود بدین کشور آیند و عالم آبادان کنند

(Sadder Bundehesh, ch. XXXVI; d'après le Vieux Ravâet d'Anquetil; ms. 47 du Supplément persan.)

1. Westergaard imprime *Mahrkûshô* [illegible]; le pehlvi *Markûçân* [illegible], la variante Mahri. kuçaô [illegible] et la forme persane *Malkôç* مل‌کوس indiquent une forme primitive *Mahrkûçô.*

V. — LES SIX ALLIÉS DE ÇAOSHYAÑṬ.

Le § 128 du Yasht des Férouers est ainsi conçu :

Nous adorons le Férouer du saint Raocaçcaêshman;
Nous adorons le Férouer du saint Hvarecaêshman;
Nous adorons le Férouer du saint Frâdaṭ-hvarenô;
Nous adorons le Férouer du saint Varedaṭ-hvarenô;
Nous adorons le Férouer du saint Vouru-nemô;
Nous adorons le Férouer du saint Vouru-çavô;
Nous adorons le Férouer du saint Ukhshyaṭ-ereta;
Nous adorons le Férouer du saint Ukhshyaṭ-nemah;
Nous adorons le Férouer du saint Açtvaṭ-ereta.

Le dernier invoqué, Açtvaṭ-ereta, n'est autre que Çaoshyañṭ le Sauveur, le fils non encore né de Zoroastre, qui doit détruire la Druj et la mort et amener la résurrection et la vie éternelle.

Les deux précédents sont ses deux frères, ses deux précurseurs, connus dans la tradition parsie sous les noms d'Oshêdar Bâmî et Oshêdar Mâh. Ils doivent paraître, l'un à la fin du premier *hazâr* ou millenium à partir de la mort de Zoroastre, l'autre à la fin du second, pour rétablir le monde en ruines; et enfin, au troisième et dernier *hazâr*, paraît le restaurateur définitif.

Le Dâdiçtân, récemment traduit par M. West, nous donne des détails nouveaux et curieux sur les six personnages qui précèdent et sur lesquels on ne connaissait rien jusqu'ici[1] : « Durant les cinquante sept ans qui sont la durée de l'œuvre de résurrection, Rôshanô-cashm dans le Karshvare d'Arezahi, Khûr-cashm dans celui de Çavahi, Frâdaṭ-gadman (= F. hvarenô) dans Fradadafshu, Vâredad-gadman dans Vîdadhafshu; Kâmak-nyâyishn[2] dans Vourubareshti et Kâmak-çût[3] dans Vouru-jareshti agissent en accord avec Çôshyôsh dans Hvaniratha, tous immortels. Si merveilleuses sont la parfaite intelligence, l'ouïe excellente et la gloire de ces sept personnages qu'ils peuvent s'entretenir chacun avec les six autres, de Karshvare à Karshvare ».

Ces six personnages sont donc les représentants de Çao-

1. *Pahlavi Texts*, II; ch. XXXVI, 5-6.
2. Voir page suivante, note 1.
3. *Ibid.*

shyañṭ dans les autres Karshvares. Le Bundehesh et le Dâdiçtân citent bien d'autres héros immortels et qui doivent venir aider Çaoshyañṭ dans l'œuvre finale : mais ils appartiennent à Hvaniratha : tels Ashavazdah, fils de Pourudhâkhsti; Tuç, fils de Nôdar; Jîv, fils de Gôdarz etc. (*Bund.*, XXIX, 6; *Dâd.*, XC, 3).

Il est à remarquer que les noms de ces six héros sont en symétrie avec les noms des six Karshvares :

Raocaç-caêshman	Arazahi
Hvare-caêshman	Çavahi
Frâdaṭ-hvarenô	Fradadha-fshu
Varedaṭ-hvarenô	Vidadha-fshu
Vouru-nemô	Vouru-bareshti
Vouru-çavô	Vouru-jareshti

Ces six noms sont répartis en trois couples, répondant aux trois couples de Karshvares. *Frâdaṭ*-hvarenô et *Varedaṭ*-hvarenô, dont les noms signifient « *Qui développe* le hvarenô, *qui accroît* le hvarenô », sont mis en rapport avec les deux Karshvares dont les noms signifient : « *Qui développe* les troupeaux, *qui accroît* les troupeaux ». *Vouru*-nemô et *Vouru*-çavô sont, à raison du premier terme de leur nom, appelés à régner sur *Vouru*-bareshti et *Vouru*-jareshti[1]. Restent Raocaç-caêshman et Hvare-caêshman pour Arezahi et Çavahi.

Ces six noms ont-ils été fabriqués artificiellement et par esprit de système, pour répondre aux six Karshvares? Le rapport des deux premiers noms[2] avec ceux des Karshvares correspondants n'est pas assez clair pour permettre une affirmative décidée. La symétrie parfaite des quatre autres rend pourtant la chose bien probable et il était bien dans l'esprit du

1. La traduction pehlvie des deux noms d'hommes, *kâmak* nyâyishn, *kâmak* çût, prouve que dans les deux noms correspondants de Karshvares, *vouru* n'est point le *vouru* qui répond au sanscrit *uru* et signifie « large », mais le mot *vouru*, signifiant « désiré » ou « désir » (voir p. 183). Il suit de là que *bareshti* et *jareshti* désignent probablement des abstractions et non des objets matériels.

2. *Caêhman* est rendu *cashm*, œil; soit par confusion, soit par à-peu-près : les deux noms semblent signifier « Qui perçoit la lumière, qui perçoit le soleil ».

Mazdéisme, ayant un Çaoshyañt en Hvaniratha, de lui donner des représentants dans les six autres Karshvares.

VI. — LES TROIS VIERGES.

Le Karda XXX du Yasht des Férouers (§§ 139-142) est consacré à l'énumération des Férouers des saintes du Mazdéisme. L'énumération commence avec Hvôvi, l'épouse de Zoroastre; Fréni, Thrita, Pouruciçta, ses trois filles; Hutaoça, la femme de Vîshtâçpa et Huma, sa fille; elle termine avec les noms de la vierge Çrûtaṭ-fedhri, de la vierge Vañhu-fedhri et de la vierge Eredaṭ-fedhri :

kanyâo *Çrûtaṭ-fedhryô*
kanyâo *Vañhu-fedhryô*
kanyâo *Eredaṭ-fedhryô.*

Ces trois noms sont formés sur le même type, ayant tous trois pour second terme de composition le terme *fedhri,* et les trois personnages désignés ont en commun l'épithète de *kanya,* vierge; il est donc vraisemblable qu'ils forment un seul groupe mythique.

La dernière des trois vierges est connue : *Eredaṭ-fedhri,* aussi nommée Vîçpa-taurvairi, est la mère du Sauveur, la mère de Çaoshyañt. Il est dit que Zoroastre s'approcha trois fois de sa femme Hvôvi et chaque fois le germe tomba à terre : l'Ized Nériosengh recueillit ce germe et le mit sous la garde de l'ange Anâhita : au temps voulu, il se réunira au sein d'une mère : quatre-vingt dix-neuf mille neuf cent quatre-vingt dix-neuf Férouers de saints veillent sur lui pour qu'il ne soit point détruit par les démons. Cette tradition, contenue dans le Bundehesh (XXXII, 8-9), remonte aussi haut que l'Avesta, car le Yasht des Férouers invoque les 9999 myriades de Férouers qui veillent sur le germe de Zoroastre (§ 62).

Les Parses racontent que ce germe est déposé dans les eaux du lac Kãçava (le Zareh ou Hâmûn dans le Seistan : il y a là

une montagne nommée la Montagne du Seigneur (کوه خدای)[1], habitée par des fidèles : chaque année, au nouvel an et à la fête de Mihirjân ces hommes envoient leurs filles se baigner dans cette eau, car Zoroastre leur a annoncé que de leurs filles doivent naître Oshêdar, Oshêdar Mâh et Çôshyôsh. Le temps des prophètes arrivé, une de ces filles, nommée *Bad,* deviendra enceinte et donnera le jour à Oshêdar. De la même façon naîtra Oshêdar Mâh de la vierge *Veh Bad,* et enfin Çôshyôsh de la vierge *Ard Bad*[2].

Il est naturel, étant donnée la triple répétition de la légende, que les deux noms de vierges qui, dans l'Avesta, précèdent celui d'Eredaṭ-fedhri, désignent les deux précurseurs de celle-ci, de la même façon que dans l'énumération des alliés de Çaoshyañt (p. 206), les deux noms qui précèdent le sien désignent ses deux précurseurs. Autrement dit, Çrûtaṭ-fedhri et Vaṅhu-fedhri ne sont autres que *Bad* et *Veh Bad* de la légende parsie. En

1. Peut-être « la Montagne de la Souveraineté »; c'est le mont *Ushidâo,* dépositaire du *hvarenô,* c.-à-d. de la majesté royale (*Yt.* XIX, 66).

2. وچون هزارهٔ زراتشت اسفنتمان برآید جای وکوهی است که آنجای کوه خدا خوانند وقومی بسیار از جمله بهدینان آنجا نشسته اند وهر سال روز نوروز وچون مهرجان آید آنمردمان دختران خانه‌را فرستند در آن آب نشینند چه زراتشت اسفنتمان آن حال بایشان گفته است که اوشیدر و اوشیدر ماه و سیاوسیانش از دختران شما پدیدار خواهد آمدن وپس چون دختران درآن آب نشینند و سر بشویند چو آن دختران بیایند پدران و مادران ایشانرا نگاه میدارند تا آنگاه که وقت دشتان وبی نمازی ایشان باشد پس چون گاه اوشیدر و اوشیدر ماه بدیدار آمدن باشد دختران بر قاعدهٔ هر سال بروند و اندر آن آب نشینند و دختری باشد که اورا نام بد باشد وآن دختراز آن آب آبستن شود وچون دشتان باشد نیز دشتان شود ومادر داند اورا بگاه دارند تا نه ماه بر آید پس اوشیدر ازو بزاید

و چون هزاره برآید سی سال مانده باشد دیگر باره دختران درآب نشینند دختری باشد که اورا نام وه بد باشد ازآن رود آبستن شود چون نه ماه برآید اوشیدر ماه ازوی بزاید

و چون روزگار اوشیدر ماه بسر شود و دختران بروند برآب کانغسه نشینند دختری باشد که نام او ارد بد باشد از آن آب آبستن شود و چون نه ماه برآید سیاوشانش ازوی بزاید

effet, *Veh-Bad* ou *Veh Pad* (پد au lieu de بد) est le nom à peine altéré de **Vaňhu-padhri*. Quant à *Çrûtaṭ-Padhri, elle a simplement perdu le premier terme de son nom[1].

Il n'est pas sans intérêt de voir le développement qu'a pris la légende dans la tradition orale. Voici ce que raconte un des premiers et des plus fidèles observateurs des Parses, le Père Gabriel du Chinon, missionnaire du XVIIe siècle dans ses *Relations nouvelles du Levant* (p. 479) :

« Ils (les Gaures) ont eu des geans si monstrueux, qu'ils n'étoient dans le plus profond de la mer, que jusqu'à la cheville du pié[2]. Enfin, pour comble de toute leur grandeur, ils ont donné au monde des amazones, qui surpassent en belles qualités, toutes celles dont nous parlent les histoires fabuleuzes; Elles habitent vers la frontière des Indes, & n'y a aucun homme qui demeure dans leur païs, pour n'être point sujetes à un sexe qui les voudroit dominer. On ne parle point là de Roi, mais seulement de Reine; les femmes n'y enfantent que des filles, & y conçoivent d'une admirable façon. Elles vont sur le bord de l'eau, & comme des conques marines, elles sont grosses de la rozée du Ciel, ou de quelque goutte de ces eaus cristallines qui sont en ce païs; & c'est de ce lieu dont doivent sortir ces trois enfants de leur Prophete dont j'ay parlé. »

VII. — KVIRIÑTA.

Dans le *Yasht* V, 29 et suite et dans le *Yasht* XV, 19, Azhis Dahâka implore dans les mêmes termes, la première fois Ardvi Çûra Anâhita, la seconde fois Vayu; il leur demande le pouvoir d'exterminer l'humanité de la terre.

1. Les trois noms zends semblent signifier : « Qui a un père illustre (?) », « Qui a un bon père », « Qui a un père prospère » ou « élevé (?) ».

On reconnaît aisément dans le nom parsi de la mère de Çôshyôsh, *Ard Bad* ارد بد, son nom avestéen *Eredaṭ-fedhri* ou en le ramenant à une forme plus primitive **Eredaṭ-padhri*. Selon l'Avesta également Çaoshyañt doit naître du lac Kăçava (*Vend.* XIX, 5 [18]).

2. Le Gañdarewa tué par Kereçâçpa : *Yt.* V, 38; voir les notes correspondantes dans notre traduction des Yashts.

Le lieu de la prière varie, ou semble varier. La première prière est adressée à Bawri, c'est-à-dire à Babylone; la seconde dans une localité désignée par les termes *upa duzhitem Kviriñtem.*

M. Spiegel traduit *kviriñta* comme un nom commun, signifiant « désert » : « an der schlechten Wüste ». — « On songe immédiatement, dit M. Justi (*Handbuch,* s. *Kviriñta)* à Kelenk *dis,* où, selon le Mujmil (*Journal Asiatique,* 1841, I, 295) résidait Dahâka près de Babylone. » Mais M. Justi ne s'arrête pas à ce rapprochement et identifie *kviriñta* avec le *karina* d'Isidore de Charax, aujourd'hui Kerend, au défilé du Zagros entre Holvan et Kirmânshâh.

Je crois que M. Justi a eu tort de ne pas s'arrêter à sa première pensée.

« Zohak, dit Hamzah d'Ispahan [1], habitait à Babylone où il s'était bâti un palais en forme de grue (على هيأة كركى) et il l'appela *kulenk dîç* (كلنك ديس) : mais le peuple l'appelait *Dîç Het* (ديس حت) [2] ». *Kulenk dîç* signifie « le palais de la grue » ; d'autre part, il n'est pas difficile de reconnaître que *Dîç Het* n'est autre chose que le zend *duzh-ita,* sinistre, malheureux, maudit (le sanscrit *durita*). Il suit de là que *kviriñta duzhita* désignait bien le palais babylonien de *kulenk dîç,* et le seul doute qui puisse rester est de savoir si *kulenk* est tout simplement la forme moderne de *kviriñta* ou si c'est par étymologie populaire et pour donner un sens à *kviriñta* qu'on l'a transformé en *Kulenk.* Dans le premier cas *kviriñta* serait le mot zend pour « grue ». En tout cas l'expression du *Yasht* XV se traduira : « Au palais maudit de Kviriñta » ou « au palais maudit de la grue ».

Firdousi connaît aussi *Duzhita* et, lui aussi, le place à Babylone; mais il l'appelle *Dizhukht* : « le palais élevé de Zohak s'appelait, dit-il, au temps où l'on parlait pehlvi, Gangi Dizhhûkht » [2] (ed. Macan, p. 39). Les formes sont corrompues, mais encore très reconnaissables. *Dizh-hûkht* serait en zend *duzhukhta* « male dictum », et répond pour l'intention à *Duzhita,* soit que le palais de Zohak portât aussi ce nom dans la légende primitive, soit que la tradition ait plus tard altéré le nom

1. Ed. Gottwaldt, p. 32 du texte, 22 de la traduction.

2. چو بر پهلوانی زبان راندند
همی گنگ دژهوختش خواندند

duzhita, trop isolé dans la langue : *ukhta* est encore compris dans la période pehlvie (à cause des composés *hu-ukhta, arsh-ukhdha* et *duzh-ukhta* même); *ita* ne l'était plus. Quant à *Gang,* qui rappelle d'abord le *Gang dêz* de Syâvarshâna dont il serait l'antiphrase, le Gang de Syâvarshâna étant une ville sainte et presque divine (Kaňha ashaoni, *Yt.* V, 54, 57), il cache en réalité une déformation orthographique de *Kulenk* : کنک pour کلنک.

Il n'y a donc point contraction entre les deux Yashts : seulement le Yasht XV est plus précis : le Yasht V donne l'indication générale de la localité, Babylone; l'autre, la place exacte dans Babylone même.

Mais, en revanche, il y a contradiction entre ces deux Yashts et le Bundehesh qui place la scène de la prière aux bords du *Sifîd Rûd* : « Le Sifîd Rûd est dans l'Âdarbaijân : on dit que Dahâk demanda là une faveur d'Ahriman et des démons » (ch. XX). Or, ce n'est pas là le seul trait qui reporte la légende de Zohak vers le Nord. C'est au mont Demâvend qu'il est enchaîné jusqu'à la fin des temps, et le Varena où a lieu la lutte selon l'Avesta[1] (*Yt.* V, 33; IX, 13; *Vend.* I, 18 [68]) est identifié par la tradition avec le Gilan.

Il suit de là qu'il y a eu deux localisations de la légende, l'une au Nord et dans la région de la Caspienne, l'autre au Sud Ouest et dans la région du bas Euphrate. Cette seconde localisation coïncide avec l'assimilation établie entre Zohak et les Sémites. L'établissement de Zohak à Babylone prouve que ces Sémites étaient d'abord les Assyriens, dont la légende conserve ainsi un souvenir lointain; plus tard, l'Assyrie oubliée, Zohak devint Arabe. Ce changement est achevé dans Firdousi, où il est couramment traité d'Arabe. Mais ce changement est bien plus ancien que le Shâh Nâmah, il remonte déjà au Bundehesh, où Zohak descend de Tâz[2].

1. Par Virafshang, Zâînîgâv et Khrûtâçp (*Bund.* XXXI, 6). Le père de Zohak dans Firdousi s'appelle *Mardâç* مرداس : ce nom, d'apparence si peu persane, n'est qu'une corruption orthographique de *Khrûtâçp* : خروتاسپ, خروداس, خرورداس, خرداس et enfin مرداس.

VIII. — ÇAVAÑHAVÂC et ERENAVÂC.

(*Soc. de Ling.* V, 67.)

Thraêtaona *(Ferîdûn)*, au moment de combattre Azhi Dahâka (Zohak), adresse à la déesse Ardvi Çûra Anâhita deux prières; voici la première :

« Donne moi, ô Ardvi Çûra Anâhita, que je triomphe d'Azhi Dahâka, aux trois gueules, aux trois têtes, aux six yeux, aux mille sens, très fort, *druj* démoniaque, démon fatal aux mondes, la *druj* la plus forte qu'Añra Mainyu (Ahriman) ait créée contre le monde matériel pour détruire le monde de l'Asha ».

La seconde prière est conçue comme il suit : « Uta hê vañta azâni *çavañhavâca erenavâca* yôi hen kehrpa çraêshta zazâitéê gaêthyâica yôi abdôtemê [1] ».

Il est dit ensuite qu'Ardvi Çûra lui accorda sa prière.

Il n'y a de clair dans cette phrase que *uta* . . . *azâni* « et que j'emmène », et *yôi hen kehrpa çraêshta* « qui sont les plus beaux de corps » ou « qui sont du corps le plus beau ».

Anquetil traduit : « Maintenant aidez-moi, dites que je vive heureux et grand, que mon corps vive dans ce monde avec pureté et sans mal ».

M. Spiegel traduit : « Puissé-je, le frappant, chasser ceux qui le servent et lui sont dévoués, qui de corps sont les plus beaux, — afin de les repousser —, et qui sont dans l'endroit le plus caché du monde [2] ».

M. Geldner traduit : « Et que, comme vainqueur, comme auxiliaire et vengeur, je sauve ceux-là qui sont les plus beaux de corps pour la reproduction et qui sont les plus utiles à l'humanité [3] ».

1. *Yasht*, V, 34; IX, 14; XV, 24; XVII, 34.

2. « Möge ich als ihn Schlagender treiben die welche (ihm) nützen und verpflichtet sind, die dem Körper nach die schönsten sind, um sie zu schieben, und die (sind) im Verborgensten der Welt. »

3. « Und dass ich als Sieger, als Helfer und Rächer die errette, welche zur Fortpflanzung von Körper am schönsten und für die Menschheit am nützlichsten sind » (*Journal de Kuhn*, XV, 385). M. Geldner en vertu des principes rythmiques qu'il a découverts et qui lui permettent de renouveler le texte de l'Avesta (cf. vol. II, pp. 28 sq.), contracte *çavañhavâca*

M. de Harlez traduit : « Que, vainqueur de ce (monstre), j'emmène, par (l'espoir d')avantages ou la contrainte, ceux qui sont les plus brillants de corps et que (je rende) à la liberté et à la vie ceux qui sont dans (la condition) la plus embarrassée[1] ».

Ces quatre traductions, malgré les différences considérables qu'elles présentent, ont cela de commun qu'elles traduisent toutes *çavaṅhavâca* et *erenavâca* comme des noms communs, d'un thème *çavaṅhava, erenava;* elles traduisent *vaṅta,* soit « secours », — il y a, en effet, un mot *vaṅta* que le pehlvi traduit *ayyâri* « secours », — soit « vainqueur », — il y a, en effet, une racine *van* signifiant « vaincre ». Un autre trait commun à ces quatre traductions, c'est le vague de la prière prêtée à Ferîdûn. Pour accorder la prière demandée, il faut qu'Ardvi Çûra l'ait interprétée.

Si l'on se reporte au texte, on remarque que *uta* est suivi d'une enclitique, que ne traduisent point trois des traductions citées : *hê* « de lui », c'est-à-dire apparemment d'Azhi Dahâka; la direction de la phrase est donc : « et que j'emmène ses *vaṅta çavaṅhavâca erenavâca* ». Or, à côté de *vaṅta* « secours », il y a un autre mot *vaṅta* signifiant « épouse ». Le lexique zend-pehlvi porte : « *nisâman, amat khôp, vaṅta;* c'est-à-dire : « la femme honnête s'appelle *vaṅta* (par opposition à la *jahi*) ». *Vaṅta* paraît avec ce sens dans l'*Avesta, Yt.* XVII, 10[2]. Si ce *vaṅta* était par hasard le mot de notre texte, la phrase signifierait : « et que j'emmène ses *deux* épouses, *Çavaṅhavâca, Erenavâca* »; je dis « ses *deux* », parce que *vaṅta* est une forme de duel, le singulier devant être *vaṅtãm* et le pluriel *vaṅtâo*[3]. *Çavaṅhavâca* et *erenavâca* pourront, il est vrai, être des épithètes; mais il est

en *çavaṅhvâca,* qu'il ramène à un thème *çavaṅhvân* (sanscrit *çavasvan*), et assimile *erenavâ-ca* au sanscrit *ṛṇavan.*

2. En note : « ou dans les conditions physiques inférieures. Cette phrase est très obscure. Thraêtaona veut-il dire qu'il emmènera pour son service ceux des guerriers de Dahâka qui auront des qualités supérieures et laissera aller les autres, ou qu'il tuera les premiers, ou qu'il mènera à cette guerre ses meilleurs guerriers? Il n'est guère possible de le dire. »

3. Synonyme *vaṅtu* (*Vendidad,* III, 25 [86]).

4. Windischmann a reconnu que *çavaṅhavâca* et *erenavâca* sont des duels; mais il traduit : « Die beiden den nützenden und den tapfern »; il ne s'explique pas sur le sens d'ensemble (*Mithra,* § 119).

plus probable que ce sont des noms propres, ce qui fournira une prière plus précise et plus nette.

Pour vérifier cette induction, adressons-nous à la légende de Ferîdûn dans le *Livre des Rois*. Or, le *Livre des Rois* nous apprend que Jemshîd, le roi détrôné par Zohak, avait deux filles d'une grande beauté, *Shehrinâz*, à la taille de cyprès et *Arnavâz*, à la face de lune [1], que Zohak, après son usurpation, enleva et prit pour femmes. Elles furent délivrées par Ferîdûn. Dans *Arnavâz* (ارنواز), le lecteur reconnaît immédiatement la forme persane de *Erenavâca*, ce qui prouve :

1° Que *Çavaṅhavâca* et *Erenavâca* sont les noms propres des deux femmes de Zohak;

2° Que les thèmes sont, non pas *çavaṅhâva, erenâva*, mais *Çavaṅhavâc, Erenavâc;*

3° Que la phrase doit se traduire : « Et que j'emmène (que je délivre)[2] ses deux femmes, Çavaṅhavâc et Erenavâc, qui[3] sont les créatures les plus belles de corps . . . . . »[4].

Cet exemple montre la difficulté de traduire les Yashts par la seule étymologie. En l'absence de traduction indigène et de tradition directe, il faut se rejeter sur tout ce qui reste de la légende héroïque. Le seul commentaire des Yashts est dans le *Shâh Nâmeh*, le *Bundehesh* et le *Folklore* persan.

1. Firdousi, éd. Mohl, I, 102 (سرو سهی شهرناز et روی ماه ارنواز).

2. A *uta hê vañta azâni* répond dans Firdousi :

برون آورید از شبستـــان اوی بتان سیه چشم خورشیـد روی

« Il tira de l'appartement de Zohâk les deux belles aux yeux noirs, à la face de soleil. »

3. *Yôi hen*, pluriel, se rapportant au duel *vañta*.

4. Et que *Çavaṅhavâc-a, Erenavâc-a* sont à ajouter à la série des *dvandvas* zends (Justi, *Handbuch*, p. 378, § 407). — Je traduis la fin de la phrase, *gaêthyâica yôi abdôtemê* : « et qui sont la merveille du monde ». *Abda* est le parsi *awad*, pehlvi 𐭠𐭥𐭣, persan افد, افدر, d'où افدیدن « admirer » (*Minokhired*, 1, 10; *Dîn Kart* ap. *Ardâ Vîrâf*, p. 144; p. 16 du Lexique; cf. *Yaçna*, XXXI, 2, 6). *Abda* se retrouve dans le *Vendidad*, II, 24 [59]. (Remplacer, dans notre traduction de ce passage, les mots *a happy land* par *a wonderful land;* dans le texte imprimé du pehlvi correspondant, il faut corriger 𐭠𐭥𐭣 en 𐭠𐭥𐭥𐭣.)

Le mot *zazâitêê* est obscur; l'on ne voit pas à quel membre de phrase il se rapporte. Je le traduirais très hypothétiquement « pour les faire sortir », *zâ* étant traduit en pehlvi par *shabkûntan*, persan هشتن, *emittere*.

Erenavâc est resté dans Firdousi. *Çavaṅhavâc* est corrompu en *Shahrinâz* (شهر ناز). La corruption de *vâz* en *nâz* s'explique tout naturellement par les particularités de l'alphabet pehlvi, le signe de *vâc* (ou *vâj, vâz*) pouvant aussi se lire *nâz* (𐭥). La corruption de *çavaṅha,* pehlvi *çavang* (cf. *çâvahi,* transcrit *çavang, Yt.* I, 8) en *shahr* (شهر) est moins facile à suivre. Il est visible que *sh* (ش) est une corruption persane pour *ç* (س); *r* (ر) est sans doute une faute de lecture pour *v* (و), ce qui aura amené l'insertion de *s* entre ش et ر pour remplacer un élément sans valeur significative par un élément familier et compris, شهر « ville, pays », qui paraît dans un grand nombre de noms propres [1].

IX. — PÂTÇRAV.

Le commentaire pehlvi du *Vendidad* (XX, 4) cite *Pâtçrav* 𐭠𐭬𐭩𐭫𐭩𐭥 comme le Crésus des temps anciens.

Le texte zend énumère les vertus et les dons des héros d'autrefois : invulnérables, sages, tout puissants, riches etc. et le commentaire, éclairant le texte par les exemples de la légende, ajoute : « invulnérable : comme Içfendyâr; sage : comme Kaikaoç; tout puissant : comme Jemshîd; riche : comme *Pâtçrav* (tuvânîkân cigûn Pâtçrav).

Les Parses modernes semblent ne plus connaître Pâtçrav : Aspendiârjî l'identifie tout simplement à Kai Khoçrav. L'on ne voit pas nulle part ailleurs que Kai Khoçrav ait reçu ce nom, ni qu'il ait passé en particulier pour le type du roi riche en trésors, et il est plus que probable que c'est au juger, et à cause de la ressemblance partielle des deux noms, qu'Aspendiârjî les a identifiés.

Le sommaire du douzième Nosk de l'Avesta donné dans le

1. Le sens significatif de ces deux noms est : pour *çavaṅhavâc,* « celle dont la voix est bienfaisante » ; pour *erenavâc,* « celle dont la voix est charmante », *erena* répondant au sanscrit *raṇa,* joie : *erenavâc* répond au védique *raṇyavâc,* à la voix charmante; III, 55, 7.

Dîn-Kart[1] nous renseigne sur Pâtçrav : ce Nosk traite en effet de Ferîdûn «qui divisa Khvanîraç entre ses trois fils Çalm, Tûj, et Aîrîc, *qui épousèrent les filles de Pâtçrav, roi des Arabes*». Nous voici transportés au début du Shâh Nâmeh : le Pâtçrav de la légende parsie est le Çarv, roi d'Yémen, de Firdousi سرو يمن شاه. Quand Ferîdûn eut ses trois enfants, il envoya Djendil جندل, le voyageur, à la façon d'Eleazar, chercher pour eux des fiancées dignes d'eux; il cherche longtemps en vain en Iran jusqu'à ce qu'enfin il trouva chez Çarv, roi d'Yémen, ce que son maître avait demandé, trois jeunes filles pures, à la face voilée, au visage de Péri : Çarv les refuse en vain et essaie de se débarrasser par la magie des trois prétendants, il est enfin forcé de donner ses filles aux fils de Ferîdûn.

Si les sommaires des Nosks sont fidèles et authentiques, la légende de Çarv remonte à l'Avesta même, et par elle le cycle du Yémen, car ce n'est pas la seule légende où le Yémen soit en rapport étroit avec l'Iran[2].

Le nom de Pâtçrav est abrégé dans Firdousi : la forme primitive, à en juger par l'analogie de *Khoçrav*, doit avoir été un composé de *çravah*, gloire; peut-être **Paiti-çravah*; cf. *pâdishâh* de **Paiti-khshâyathiya* (vol. I, § 32). Firdousi, par jeu de mots sans doute, semble identifier Çarv avec le nom du çyprès : Ce roi du Yémen, dit Djendil à Ferîdûn, est un chef de peuple; c'est *un cyprès* qui jette au loin son ombre[3]».

X. — LA NAISSANCE DE MINÔCHIHR.

Masoudi a une légende étrange sur Minôchihr, le successeur de Ferîdûn. «Il y a, dit-il, différentes opinions sur la généalogie de Menouchehr, et l'on s'est ingénié à le rattacher à Aféridoun, en supposant qu'Aféridoun eut des relations avec la

1. Reproduit par M. West dans ses *Pahlavi Texts*, I, 329, note.
2. Voir plus bas pp. 221 sq.
3. سر انجمن سرو سايه فكن (ed. Macan, 53).

fille de son fils Iredj, puis avec la fille née de cet inceste, et ainsi de suite jusqu'à la septième[1]».

Firdousi ne connaît rien de tel : il raconte qu'Iredj, le fils bien aimé de Ferîdûn, quand il fut assassiné par ses frères Çalm et Tûr, laissait enceinte une esclave favorite nommée Mâh-afrîd : Ferîdûn se réjouit, espérant un vengeur pour son fils : mais quand fut venu le temps de la délivrance, Mâh-afrîd mit au jour une fille[2] et l'espoir du vieux roi fut ajourné. Quand elle fut nubile, il la donna à son neveu Pashang et d'elle naquit Minôchihr, le vengeur d'Irej.

Nous avons ici un exemple de la façon dont Firdousi réduit ou corrige la légende ancienne quand elle choque par trop le sentiment moral de la foi nouvelle. L'authenticité de la tradition de Masoudi est en effet confirmée, sinon dans le détail et dans la forme exacte où il la présente, du moins dans son ensemble, par le témoignage du Bundehesh :

«Frêtûn eut trois fils, Çalm, Tûj et Aîrîc : Aîrîc eut trois enfants, un fils et un couple (fils et fille) : les noms des deux fils étaient Vânîtâr et Anaçtokh; le nom de la fille était Gûzak. Çalm et Tûj tuèrent Aîrîc et ses fils fortunés, mais Frêtûn tint la fille cachée et de cette fille naquit une fille. Ils en furent informés et tuèrent la mère. Frêtûn prit soin de la fille, aussi cachée, durant dix générations, à la suite desquelles naquit Mânûsh-i Khûrshêt-vînîk, ainsi nommé[3] parce qu'au moment de sa naissance un rayon de la lumière du soleil *(Khûrshêt)* lui tomba sur le nez *(vînîk)*[4]. De Mânûsh-i Khûrshêt-vînîk et de sa sœur naquit Mânûsh-khûrnar[5], et de Mânûsh-khûrnar et de

1. Trad. Barbier de Meynard, II, 145.

2. Firdousi ne donne pas son nom : la fille d'Iraj se nomme Gûzak dans le Bundehesh. Selon une tradition perso-musulmane (*Masoudi*, II, 141), Minôchihr est fils de Moshjer (مشجر), fils de Ferîkas فريقس, fils de Weirek (ويرك; voir p. 219), et de Kûdak (كودك) fille d'Iraj. كودك est une corruption orthographique de كوزك ou كوزك *Gûzak*.

3. *Khûrshêt-vînîk* signifie «nez de soleil».

4. Trait intéressant, en ce qu'il donne sans doute l'explication définitive du nom védique des Açvins, *Nâsatya*. Le nom zend de Khûrshêt-vînîk était **hvare-nâonh* (resté dans l'autre nom de Khûrshêt-vînîk, *Khûr-nâk;* voir page suivante, note 3), littéralement «à nez de soleil»; les Açvins, dieux lumineux bien caractérisés, sont *nâsatya*, «des Dieux au long nez» ce nez n'est autre que le rayon du soleil : ils sont **svar-nâsas*.

5. Bundehesh, tr. West, XXXI, 9-14.

sa sœur[1] naquit Mânûshcîhar, qui tua Çalm et Tûj pour venger Aîrîc[2]». La généalogie de Minôcihr est la suivante : Frêtûn, Aîrîc, Gûzak, Fragûzak, Zûshak, Frazûshak, Bîtak, Thritak, Aîrak, Mânûsh-khûrnâk[3], Mânûsh-khûrnar, Mânûshcîhar.

Le Bundehesh est moins explicite que Masoudi et rien ne prouve que Ferîdûn soit l'époux successif des filles d'Irej : du moins, à partir de Khûrshêd-vînîk c'est par inceste entre frère et sœur que la race d'Irej se perpétue. Une autre différence, moins essentielle, consiste dans le nombre des générations intermédiaires entre Minôchihr et Ferîdûn, qui est de sept dans Masoudi, de dix dans le Bundehesh. Le point commun, c'est que dans les deux légendes le sang d'Irej se transmet par des voies contre nature. Il a dû exister une autre tradition dans laquelle il se transmettait par des vierges : car les poètes persans musulmans qui rattachaient la race persane à Isaac, nommé aussi Weirek (ویرک), racontaient que «Weirek était fils de Eirek (ایرک), fils de Bourek (بورک), issu d'une génération de sept femmes qui devinrent mères sans avoir eu commerce avec l'homme et dont on fait remonter l'origine jusqu'à Iredj, fils d'Aféridoun[4]». *Eirek* est identique à l'*Aîrak* du Bundehesh, ce qui identifie *Weïrek* à Mânûsh-i Khûrshêt-vînîk[5]; il est possible que *Weïrek* (c.-à.-d. *Vîrak*) ویرک ne soit qu'une déformation orthographique de *vînîk : vînîk* est en pehlvi ‌; si le second *î* tombe, on a ‌ qui peut se lire *vîrak*[6].

Firdousi semble avoir eu sous les yeux cette dernière forme de la tradition, car il laisse dans un discours de Tûr échapper une allusion aux mauvais bruits sur la naissance de Minôchihr : «jeune roi sans père! ای بی پدر شاه نو» (ed. Macan, p. 79).

1. Autre version : «de Mânûsh-hûcîhar et de Mânûsh-khûrshêt». Le premier nom désigne sans doute la sœur de Mânûsh-khûrshêt.

2. *Bundehesh*, tr. West, XXXI, 9-14.

3. Khûrnâk, comme l'observe M. West, est la traduction du nom zend, dont *Khûrshêt-vînîk* est la traduction (*hvare-nâonh; sscr. **svar-nâs*). Le nom de son fils *Khûrnar* est le sanscrit *svar-nar* «homme du ciel».

4. Tr. Barbier de Meynard, II, 145.

5. Identique à *Khûrnâk;* v. note 3.

6. Bourak (Bûrak) doit répondre à *Thritak* : Thritak serait en persan تریدک (تردک), qui a pu se corrompre en بورک, بودک.

XI. — L'ARCHER EREKHSHA.

M. Nöldeke, dans un ingénieux article publié dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (1881, p. 445 sq.), a signalé l'identité de l'archer d'*Erekhsha,* mentionné dans le Yasht de Tishtrya, § 6, comme le plus habile des archers Aryens, avec l'archer *Arish,* ارش, si célèbre dans la légende du roi Minocihr et dont la flèche, lancée du mont Demâvend à l'Oxus, fixa la limite entre l'Iran et le Touran.

Dans Tabari, l'archer Arish est nommé *Arish shâtîn* : c'est ainsi du moins que M. Nöldeke le nomme dans sa traduction des Sassanides de Tabari (*Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden,* p. 271) : mais les manuscrits dont il donne les lectures dans l'article cité plus haut ont ارشساطس ou ارشساطر. Quelle est la valeur de ce second élément ساطن ou ساطر?

Erekhsha étant appelé dans l'Avesta *khshviwi ishu,* « aux flèches rapides », M. Nöldeke suppose que les formes données dans les manuscrits cachent cette *épithète,* déformée par la double accumulation d'erreurs de lecture qui accompagnent toute transcription du pehlvi en caractères arabes, les signes pehlvis étant polyphones et les signes diacritiques de l'arabe étant continuellement déplacés. M. Nöldeke observe donc que س, ou mieux ش, représente normalement le groupe zend *khsh;* ـ répondrait à un *v* pehlvi, ١, lu par erreur avec sa valeur de *n,* ن; ط est suspect; la fin du mot, ر, n'est ni ين, *în,* ni ير, *îr;* il faut lire ش répondant au zend *wi-ish,* la désinence de mot *ish-us* est tombée. La forme primitive serait شنابش ou شنايبش, *shnaibish* par *shwaibish* = *khshviwi-ishush.*

M. Nöldeke lui-même ne présente cette explication qu'avec doute et il faut avouer qu'en effet elle est assez pénible. Elle répose d'ailleurs sur une prémisse incertaine, à savoir que l'*épithète* zende serait devenue partie intégrante du *nom;* pour cela, il aurait fallu qu'elle fît déjà partie du nom en zend et fût autre chose qu'un qualificatif dont le sens est encore pleinement senti. Or, elle n'est encore en zend rien autre chose qu'une épithète qualificative, et la preuve c'est qu'elle est immédiatement répétée au superlatif : *Erekhshô khshviwi-ishush khshviwi-ishutemô airyanãm airyô,* « Erekhsha *l'habile archer,* l'Aryen d'entre les Aryens qui *était le plus habile archer* ». Si *khshviwi-ishu*

fait partie de la désignation moderne d'Erekhsha, ce doit être sous forme d'épithète et par suite de *traduction.*

Or, le *Mujmil et Tevarikh,* énumérant les principaux héros de l'époque héroïque, cite entre autres ارش شیواتیر, *Arish Shîvâtîr* (*Journal Asiatique,* 1843, I, 414). Mais *Shîvâtîr* est précisément la forme pehlvie ou persane que l'on attendrait comme traduction de *khshviwi-ishu;* تیر, *tîr,* signifie *flèche* et traduit le zend *ishu,* dans la version pehlvie du *Vendidad* (IX, 171); شیوا, *shîvâ,* est la traduction, et l'on peut presque dire l'équivalent matériel de *khshviwi,* car il dérive de la même racine (sanscrit *khship,* lancer); la forme ancienne est *shîpâk,* [illegible], qui traduit *khsviwra* (*Yaçna,* LXI, 11), « qui s'agite [1] », épithète de la langue *agile* et qui est aussi un des noms ou des épithètes de la vipère (شیبا, traduit *azhish khshvaêwa, Vendidad* IX, 129); le mot شیبه, *shîba,* signifie l'action de lancer la flèche. Le nom d'Arish serait donc en pehlvi *Arish Shîpâk-tîr,* [illegible], et la lecture ارشسطر est correcte, si on intercale un ی; c'est ارششیباطیر, *Arish Shîbâtîr.*

XII. — EXPÉDITIONS DE KAI KAOÇ DANS LE HAMAVARAN ET LE BERBERISTAN.

Kai kaoç, après son expédition contre les Dévs du Mazanderan, en fit deux autres contre le pays de Hamavaran (هماوران)[2] et contre le Berberistan (بربرستان).

De l'Iran il se rendit en Touran et en Chine; de là, il passa dans le pays de Mekran, et, en continuant sa marche, il atteignit le pays de Berber. Les Berbers viennent à sa rencontre pour lui livrer bataille et, vaincus, lui rendent hommage. Du pays de Berber il se dirige vers la montagne de Kaf et vers l'Orient et rentre en Iran. Mais pendant son absence, les Arabes, l'Egypte et la Syrie se révoltent : il lève une armée, équipe une flotte, s'embarque, traverse un espace de mille farsangs, et se trouve enfin au milieu de trois pays : « à sa gauche était l'Egypte,

1. De là l'expression شیبا زبان, disert, éloquent.
2. Et هاماوران.

à sa droite le pays de Berber, et au milieu, du côté vers lequel il se dirigeait, la mer de Zereh, de sorte qu'il avait en face le pays de Hamavaran[1]». Les coalisés se réunissent dans le Berberistan; le roi de Hamavaran lâche pied le premier; il obtient la paix en donnant à Kai kaoç sa fille Sûdâbeh. Plus tard, il s'empare de Kaoç par trahison et le jette dans un cachot : Sûdâbeh partage la prison de son époux et le console jusqu'au moment où il est enfin délivré par Rustem.

Le récit de Firdousi, comme l'observe M. Mohl, est obscur et difficile à suivre. Le théâtre de la guerre serait la Cyrénaïque, puisque Kaoç a l'Egypte à sa gauche et le pays de Berber à sa droite. «Il me paraît au moins, dit M. Mohl, qu'il y a dans le récit de Firdousi des traces qui indiqueraient qu'originairement la tradition sur laquelle il est fondé se rattachait à une expédition sur la mer rouge que les Persans auraient faite en partant de la côte du Mekran; mais je n'ai jusqu'à présent trouvé aucun moyen d'éclaircir ce point. Les lexicographes orientaux mettent le Hamavaran tantôt en Syrie (شام), tantôt dans le Yemen (يمن), ce qui prouve qu'ils en étaient réduits aux conjectures sur les pays qui portent ce nom dans la tradition épique»[2].

Ce qui rend confus le récit, c'est qu'en essayant de le suivre sur la carte, le lecteur part de l'idée préconçue que le pays des Berbers serait ce que nous désignons à présent de ce nom : dans cette hypothèse, en effet, le pays de Hamavaran sera la Cyrénaïque, et l'on est alors obligé d'admettre que c'est par la Méditerranée que Kai kaoç aborde dans ces pays : or, il est plus que douteux que la légende épique ait jamais connu cette mer : d'ailleurs, Kai kaoç, se rendant du Mekran au pays de Berber, n'a pu traverser que la mer d'Oman et non la Méditerranée : il suit de là que le Berberistan n'est point le pays Barbaresque et que ce n'est point dans l'Afrique du Nord qu'il faut le chercher, mais bien, comme l'indiquait M. Mohl, dans l'Afrique Orientale.

Or, l'Afrique du Nord n'est pas le seul pays du nom de Barbarie : le pays au Sud de l'Abyssinie jusqu'au promontoire des Aromates (cap Guardafuy) s'appelait du temps de Pline *Barbarica regio* : c'est le *Barbara* de Ptolémée IV, 8, et d'Arrien

1. Trad. Mohl, vol. II, 4, de l'édition in 8°.
2. *Ibid.* préface, p. VI.

(Périple, 25). Mais ce pays devait au temps de Firdousi porter encore ce nom, puisqu'il le porte aujourd'hui encore : le *Berbera* est l'entrepôt du pays de Somal : il s'y tient tous les ans une grande foire qui dure du mois d'octobre au mois d'avril et où les Somalis vendent l'or, l'ivoire, la myrrhe, l'encens, toutes les richesses qui faisaient de leur pays la merveille de l'Egypte ancienne [1]; autrement dit, le Berberistan de Firdousi n'est autre chose que Pun, la divine, des hiéroglyphes [2].

Si le Berberistan est le pays de Somal [3], le Hamavar doit être le Yémen; car, quand l'on a l'Egypte à la gauche, le Somal à la droite, la mer devant soi, c'est le Yémen que l'on a en face. Les lexicographes ont donc eu raison d'identifier le Hamavar avec le Yémen [4]. Or, la preuve de fait que le Hamavar de Firdousi est bien le Yémen, c'est que d'autres versions de la légende, aussi anciennes, racontent du roi de Yémen ce que Firdousi raconte du roi de Hamavar. « On croit, dit Masoudi, que Key kaous fut le premier roi qui transporta sa résidence de l'Irak à Balkh, qu'il envahit le Yémen quand il se révolta contre Dieu

1. *Journal Asiatique* 1829, I, 279; Schefer, Voyage de Khosrau, 150, note.

2. Mariette a montré l'identité de *Pun-t* avec la *Barbarica regio* de Pline, *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres*, 1874, 247. Notons que *Pun* est citée dans les Inscriptions perses, sous le nom de *Putiya;* au groupe égyptien de *Pun* et *Kush* répond le groupe perse *Putiya* et *Kushiya* (*NR.* a. 29; le biblique *Put* et *Kush*).

3. *Berbères* est comme on sait une désignation d'origine latine : au temps de St-Augustin on appelait en Afrique *Barbari* les indigènes restés réfractaires à Rome et au Christ. Les géographes arabes distinguent en Afrique, au premier siècle de l'Hégire, trois couches : les *Roumi*, qui sont les Chrétiens d'origine étrangère; les *Afrîki*, qui sont les indigènes romanisés et christianisés; les *Berbers*, qui sont les indigènes restés indépendants et idolâtres (De Slane, *Histoire des Berbères*, IV, 493).

La *Barbarica regio* de Pline prouve que la désignation vague de Barbari s'était étendue aussi aux régions insoumises au sud de l'Egypte et y avait pris un sens précis. Les Berbères de la mer Rouge ont dû être connus des Arabes avant ceux de la Méditerranée; de là des tentatives faites pour rattacher les Berbères du Nord au Yémen : de là ces légendes qui révoltaient les généalogistes de profession et qui faisaient descendre les Berbères de Noman, fils de Himyar, fils de Saba (*Journal Asiatique* 1828, II, 127).

4. L'assimilation du Hamavar à la Syrie repose peut-être sur un vers vague de Firdousi, sans rapport avec le reste du récit, qui parle d'un soulèvement en Egypte et en Syrie (درفشی بر افر اخت از مصر وشام, ed. Macan, 287).

dans l'Irak et bâtit un édifice destiné à combattre le ciel[1]. Le roi de Yémen, à cette époque, était Chammar, fils de Yerâch شمّر بن يرعش, qui marcha contre Key kaous et le condamna à une rigoureuse captivité ; mais Soda (سُعدَى), fille de Chammar, s'étant éprise du roi vaincu, adoucit son sort et celui de ses compagnons d'infortune à l'insu de son père. Après quatre ans d'esclavage, Key kaous fut délivré par Roustem, fils de Dasitân, qui sortit du Sedjestân avec quatre mille soldats, et tua Chammar, fils de Yerâch. Kay kaous rentra dans son royaume avec Soda dont les charmes l'avaient séduit, et elle lui donna un fils qui fut nommé Siavukhs[2]». La version diffère considérablement[3], mais le fond est certainement le même : Soda est le Sûdâbeh de Firdousi, l'aventure et la mésaventure de Kai kaoç sont les mêmes : mais la version de Masoudi nous donne ce que Firdousi nous laisse ignorer, le nom[4] et le pays véritable du roi de Hamavar. Nous touchons ici un point obscur : la question des échanges légendaires entre le Yémen et la Perse : l'absence de documents directs et anciens sur l'histoire du Yémen nous empêche de décider si nous avons là une légende d'origine persane ou arabe : mais pour l'objet particulier que nous avons en vue ici, il ressort de ce passage que le Hamavaran de Firdousi n'est autre chose que le Yémen.

D'où vient ce nom de Hamavaran? Il me semble très vraisemblable qu'il est sorti par corruption du nom ancien du Yémen, *Himyar* حمير, reformé sur l'analogie des noms de pays comme *Khâvar khâvarân*, خاور خاوران.

1. La tour de Babel, Kaoç étant identifié avec Nemrod à cause de son ascension malheureuse au ciel. Les Midrashîm content la même histoire de Nimrod.

2. Trad. Barbier de Meynard, II, 119.

3. Plus encore dans la suite : Soda est la mère de Syavukhs, au lieu d'être, comme dans Firdousi, sa belle-mère à la façon de Phèdre : tandis que dans Firdousi elle est tuée par Rustem pour venger Syavukhs dont son amour incestueux et ses calomnies ont amené la mort, elle est tuée par Rustem pour une cause que Masoudi laisse inconnue et vengée par son fils Syavukhs.

4. Chammar est célèbre dans la légende du Yémen, quelques-uns l'assimilaient à Dhu-lqarnain; on le faisait, à cause de son nom, sans doute, aller jusqu'à Samarcande qu'il détruisait.

XIII. — LE HANG D'AFRÂÇYÂB.

« Le misérable Touranien Frañhraçyan offrit en sacrifice à Ardvi Çûra Anâhita, dans le Hañkana au sein de cette terre, mille chevaux, mille bœufs, mille agneaux.

« Il lui demandait cette faveur :

« Donne moi, o bonne, bienfaisante Ardvi Çûra Anâhita! que je puisse saisir la gloire qui vogue au milieu de la mer Vouru-Kasha et qui appartient aux Aryens, nés et à naître, et au saint Zarathushtra! »

« Ardvi Çûra ne lui accorda pas cette faveur[1] ».

M. Spiegel a remarqué que ce *Hañkana,* qui littéralement doit signifier « chose creusée » (du verbe *kan*), n'est autre que le *hang* ou la caverne (هنگ), dans laquelle, selon Firdousi, Afrâçyâb vaincu et poursuivi se réfugie et où il est découvert par l'hermite Hôm *(Haoma)*. C'était une caverne située près de Berda, sur le haut d'une montagne qui touchait les nues, loin de toute ville et près du lac Cêcaçt; il se tailla dans cette caverne une chambre élevée. Un jour qu'il se plaignait à haute voix de sa destinée, un anachorète qui vivait dans la montagne en adoration, Hôm, l'entendit, le reconnut, descendit dans l'antre, saisit Afrâçyâb et l'enchaîna avec le cordon sacré qu'il portait autour des reins. Afrâçyâb s'échappe, se précipite dans le lac Cêcaçt où il plonge et disparaît. Là dessus survient Gôderz, fils de Keshvâd, un des Pehlvans de Kai Khoçrav, qui voit Hôm, le lacet en main et courant au bord du lac comme un homme ivre. Hôm lui conte sa mésaventure : alors de vieilles histoires lui reviennent en mémoire, il va chercher au temple de Gushaçp le roi Kai Khoçrav qui vient auprès du lac retrouver Hôm : il n'y a qu'un moyen de faire sortir Afrâçyâb de sa retraite, dit Hôm; c'est de torturer ici son frère[2] Garçîvaz, qu'il aime tant; il ne pourra supporter ses plaintes et sortira. Ainsi font-ils : Afrâçyâb sort du lac et les deux frères sont mis à mort.

Les divers traits de cette légende se retrouvent presque tous dans l'Avesta; les proportions seules diffèrent.

1. *Yt.* V, 41-42.

2. Le meurtrier de Çyâvarshâna, le *Kereçavazda* de l'Avesta; voir l'article suivant.

Le *Hang* de Firdousi, cette caverne où se réfugie Afrâçyâb vaincu, est bien certainement le *Hañkana* de l'Avesta : mais le *Hañkana* était aussi certainement quelque chose de plus grandiose et quand Afrâçyâb adressait sa prière à Ardvi Çûra, ce n'était pas encore un vaincu, un fugitif. Ce Hañkana où le Touranien offre un sacrifice de mille chevaux, pour être souterrain, n'en est pas moins un palais royal, non une retraite de fugitif. Nous avons un texte précis pour appuyer cette induction. L'Aogemaidê, commentant ces mots de l'Avesta; « nul n'a jamais échappé à la mort, ni en s'élevant en l'air, ni en s'enfonçant dans les profondeurs » (*nôiṭ uçyāçtacô, nôiṭ nyā,* § 60), observe à propos du premier terme : « comme Kai kaoç[1] »; à propos du second terme : « comme Afrâçyâb, le Turc, qui se construisit sous terre une maison d'airain, haute de mille fois une taille d'homme, avec cent colonnes ». Cette forteresse d'airain, nous verrons tout à l'heure que l'Avesta la connaît. Un souvenir obscur de ces grandeurs reste, quand on y regarde de près, dans le vers de Firdousi : « il tailla dans la caverne une chambre élevée ».

بغار اندرون جای بالای ساخت (ed. Macan, 986).

En réalité, c'est une forteresse autour de laquelle ont dû se livrer bien des combats. C'est sans doute la même à laquelle fait allusion le Bundehesh (XII, 20) et qui était bâtie sur le mont Bakyir (ou Bakgir)[2].

1. Kai kaoç voulut s'élever au ciel : il se fit enlever dans une nacelle par quatre aigles : en punition, il perdit l'immortalité. L'Avesta connaissait cette tradition : « Jemshîd et Kai kaoç, dit le Commentaire du Vendidad (ed. Spiegel, p. 9, fin), étaient tous deux immortels; ils devinrent mortels en punition de leur péché : pour Jemshîd, cela ressort de ce passage de l'Avesta : *mushu* (lire môshu) *taṭ akerenaoṭ aoshañhaṭ hva hizva;* « bientôt il changea ce sort (l'immortalité) contre la mort, par la faute de sa langue . . . » etc. (pour ses paroles de mensonge, cf. *Yt.* XIX, 33); pour Kai kaoç, de ce passage : *ahmi dim paiti fraṅharezaṭ ahmi hô bavaṭ aoshañhâo* : « alors il (l'aigle?) le laissa tomber, alors il devint mortel ». — Les mêmes traditions couraient chez les Juifs sur le compte de Nemrod; aussi les Arabes assimilèrent plus tard Kai kaoç à Nemrod (Mirkhond, tr. Shea, p. 243; cf. plus haut, p. 224).

2. Selon un écrivain du douzième siècle, Neshkhabi, Afrâçyâb bâtit près de Boukhara la ville de Rametîn; il y fut assiégé deux années durant par Kai Khoçrav, qui érigea en face la ville de Râmishn où il établit un pyrée. La position de Rametîn empêche seule de l'identifier avec la maison d'airain de l'Aogemaidê qui doit avoir été en Âdarbaijân, étant au bord du

Selon Firdousi, Afrâçyâb plonge dans le lac Caêcaçt pour s'enfuir : selon l'Avesta, c'est pour devenir maître de l'Iran en s'emparant du *hvarenô* qui repose au sein des flots. Trois fois[1] il s'élance, mais en vain, dans la mer Vouru-kasha, pour s'emparer de la gloire qui appartient aux Aryens, nés et à naître, et au saint Zarathushtra[2]». La prière qu'il adresse à Ardvi Çûra dans le Hañkana a précisément pour objet de lui permettre de s'emparer du *hvarenô* qui vogue dans la mer Vouru-kasha. Goderz, en apprenant de Hôm qu'Afrâçyâb s'est plongé dans le lac, se remémore de vieilles histoires, گفتهٔ باستان : Firdousi ne dit pas ce qu'elles sont, parce qu'il les a oubliées ; et c'est parce qu'il les a oubliées qu'il nous présente comme une tentative de fuite ce qui, dans le mythe ancien, était un suprême effort pour la domination universelle.

Hôm, l'anachorète, joue déjà dans l'Avesta le rôle principal dans la défaite d'Afrâçyâb. Donne à Haoma, dit le *Yaçna*[3], la part qui lui revient de chaque victime[4], « de peur qu'il ne t'enchaîne, comme il a enchaîné Frañhraçyan le Touranien, bien qu'il fût enveloppé d'une forteresse d'airain[5], au second tiers de la terre[6]». Ce passage permet de rétablir l'ordre des faits confondus dans Firdousi : Afrâçyâb se retranche dans une forteresse souterraine, un Hañkana (*Yt.* V, 41; *Aogemaidê,* 61) : de là, il essaie de s'emparer du *hvarenô,* déposé dans la mer Vouru-kasha (*Yt.* V, 41; XIX, 56); il échoue *(ibid.)* et Haoma le saisit dans le Hañkana (*Yaçna,* XI, 7; Firdousi). Firdousi dédouble la lutte de Haoma parce qu'il a pris le plongeon d'Afrâçyâb pour une évasion.

Pour l'épisode de Garçîvaz, l'Avesta nous abandonne à peu

Cêcaçt : cette tradition peut se rapporter à un autre épisode de la légende, à moins qu'il n'y ait eu simplement transfert géographique.

1. *Trois fois,* pour s'emparer du *hvarenô* sous ses *trois* formes, feu du prêtre (Frobâ), feu du guerrier (Gushaçp), feu du laboureur (Burzîn Mihr; cf. plus haut, p. 83, n.). C'est pour la même raison que le *hvarenô* abandonne Yima à trois reprises (*Yt.* XIX, 35 sq.).

2. *Yt.* XIX, 56 sq.

3. *Yaçna* XI, 7 (21).

4. La mâchoire, la langue et l'œil gauche (*ibid.* 4 [16]).

5. *Pairish-hvakhtem ayañhahê;* un commentateur dit : « il avait érigé à l'entour une forteresse (*drupûshtîh*; le terme même employé par le Bundehesh pour désigner sa forteresse de Bakgir).

6. Profondément dans la terre.

près complètement : il nous apprend seulement que déjà dans la légende ancienne, il mourait avec son frère (voir l'article suivant). Il n'est guère probable que Firdousi ait inventé son intervention forcée contre son frère : elle faisait partie de la légende primitive, mais Firdousi en a déplacé le moment et elle prenait place, non au bord du lac, mais à la porte du *Haňkana*.

XIV. — KEREÇAVAZDA et VAÑDAREMAINI.

Dans le Yasht XIX, 77 il est dit de Huçravah (Kai Khoçrav) : Fraňhraçyânem bañdayaṭ *Kereçavazdem*. Les deux premiers termes signifient : « il lia Fraňhaçyan (Afrâçyâb) » ; le troisième terme est généralement regardé comme une épithète de Fraňhraçyan : M. Spiegel traduit : *von Füllen gefahren*, « porté sur des poulains », qu'il corrige dans son commentaire en *vor den Kereças* gefahren, « qui marche devant les Kereças » ; M. Justi traduit : *peinigende Bosheit habend*, qui a une méchanceté qui torture ; M. de Harlez traduit : « à la force pernicieuse ».

Kereçavazda n'est pas une épithète d'Afrâçyâb ; c'est un nom propre ; c'est le nom du frère d'Afrâcyâb, du meurtrier de Çyâvarshâna, nommé dans le Shâh Nâmeh *Garçîvaz*, گرسیوز ; la forme intermédiaire est donnée par le pehlvi *Karçîvaz* du Grand Bundehesh (West, XXXI, 15). La phrase signifie donc : « il enchaîna Fraňhraçyan *et* Kereçavazda ». En effet, dans le Shâh Nâmeh, les deux frères, Afrâçyâb et Garçîvaz, sont tous deux pris ensemble et périssent en même temps (éd. Macan, p. 991 ; cf. supra, p. 227) [1].

Il est à remarquer que les deux noms propres ne sont reliés ni par la copule ni par la construction du dvandva : on n'a pas,

1. Pour la formation du nom, comparer *Asha-vazdah* (V, 72) : *Asha-vazdah*, nom d'un des immortels de Hvaniratha, qui aideront Çaoshyañṭ dans l'œuvre de résurrection, signifie « à la *vazdah* sainte » ; cf. *Vohu-vazdah* (XIII, 114) ; *kereça-vazda* signifie « à la *vazda* maigre » : si *vazdah* est synonyme de *vazdvare*, il signifie « bonheur, abondance » (*nîvakîh*, *Vend.* IX, 166 ; *pîvartâ*, *Y.* XXXI, 21). *Ashavazdah* est celui qui jouit de toutes les félicités du paradis, *vahishtahê aňhéush vazdvare* (*Vend.* l. l.) ; le *kereça-vazda* n'y aura que maigre part.

comme on s'y attendrait, Frañhraçyânem *ca* .. Kereçavazdem *ca*, ou avec le duel des dvandvas : Frañhraçyâna bañdayaṭ Kereçavazda. C'est sans nul doute cette dérogation aux habitudes ordinaires de la langue qui a empêché les traducteurs de reconnaître le caractère véritable de Kereçavazda. Mais il n'y a pas là une tournure exceptionnelle et voici un autre exemple absolument analogue et où la même circonstance, à savoir la présence d'un *dvandva singulier*, a empêché de reconnaître dans l'Avesta un autre héros du Shâh Nâmeh.

Dans le Yasht V, 116, Ardvi Çûra Anâhita est invoquée par Vañdaremainish Arejaṭ-açpa : « Donne-moi, dit-il, que je puisse vaincre Vîshtâçpa (et) Zairivairi le cavalier ». Vîshtâçpa, le Gushtâçp de Firdousi, est le roi de Bactre, protecteur de Zoroastre; Zairivairi, le Zarîr de Firdousi, est son frère[2]; Arejaṭ-açpa, le roi des Hvyaona, l'Arjâçp de Firdousi, est l'Afrâçyâb de la légende zoroastrienne. Qu'est-ce que Vañdaremainish ? On en fait une épithète généalogique et l'on traduit : « Arejaṭ-açpa, fils de Vañdareman » : en fait, Vañdaremaini et Arejaṭ-açpa font dvandva comme Vîshtâçpa et Zairivairi; ce sont les deux frères, comme Gûshtâçp et Zarîr; il faut traduire : « Le couple des deux frères, Vañdaremaini et Arejaṭ-açpa, invoqua Ardvi Çûra . . . Donne *moi* de vaincre Vîshtâçpa (et) Zairivairi ...[1] ». Ce frère d'Arjâçp paraît dans le Shâh Nâmeh où il périt avec lui : il est nommé Andariman اندریمن. Il faut lire و au lieu de ا : Vandarîman, وندریمن.

1. Le Yasht des Férouers contient plusieurs exemples analogues : il invoque *le Férouer* (*Fravashîm* au singulier) de Hvarez et Ankaça (Hvarezâo Añkaçayâo, au duel, § 124); *le Férouer* d'Ashavazdah et de Thrita, fils de Çâizhdrî (cf. V, 72); *le Férouer* d'Asha-nemah et de Vîdaṭ-gao (au duel, § 127); le *Férouer* de Pareshaṭ-gao et Dazgâra-gao *(id.)*.

2. Le texte a : Vîshtâçpem *açpô-yaodhô zairivairish;* le nominatif irrégulier est amené par l'analogie du § 112 où *Açpô-yaodho zairivairish* est le sujet (Zarîr demande la victoire sur Arjâçp).

XV. — VIÇTAURU, BAÇTAVAIRI, KAVÂRAZEM.

Voici trois noms de héros appartenant au cycle épique, qui se retrouvent sous des formes très défigurées dans le Shâh Nâmeh.

Viçtauru est fils de Naotara (*Yt.* XIII, 102)[1]. Il ne reste qu'un trait de sa légende dans l'Avesta : comment la Vîtañuhaiti ouvrit ses flots devant lui pour le laisser passer à pieds secs tandis qu'il poursuivait les idolâtres (*Yt.* V, 76).

Naotara est le Nodar de Firdousi. Il a deux fils célèbres dans la légende, Tuç (طُس) et Guçtahm (گستهم). Tuç est le Tuça de l'Avesta (*Yt.* V, 53, 58) : Viçtauru est donc probablement Guçtahm. Viçtauru, selon la phonétique perse, devrait donner Guçtar; son nom aura été corrompu par allitération avec le mot *çitahm çitam* (ستم), violence.

Baçtavairi est cité dans le Yasht des Férouers immédiatement après Çpeñtô-dâtô ou Içfendyâr, le fils de Gûshtâçp (§ 193). Le Yâdkâr î Zarîrân, petit livre pehlvi consacré à l'histoire de Zarîr, le frère de Gûshtâçp, le Zairivairi de l'Avesta (v. s. p. 229) raconte comment Zarîr fut tué par derrière par Vîdrafsh, le sorcier, et vengé par son fils Baçtvar[2]. Or, selon le Shâh Nâmeh, Zarîr est tué par Bêdrafsh le magicien et vengé avec l'aide d'Içfendyâr par son fils Naçtûr نستور. Il est clair que نستور n'est qu'une fausse ponctuation de بستور, c'est-à-dire qu'il faut lire Baçtûr ou Baçtvar au lieu de Naçtûr et que tout ce que Firdousi raconte de Naçtûr s'applique au Baçtavairi de l'Avesta.

L'invocation des Férouers d'Içfendyâr et de Baçtvar est suivie d'une invocation à celui de *Kavârazem*[3]. La place de l'invocation prouve que Kavârazem appartient au cycle de Gûshtâçp. Je reconnais en lui le *Gurazm* ou *Kurazm* گرزم du Shâh Nâmeh dont les accusations mensongères amènent la disgrâce d'Içfen-

1. Dans le *Yt.* V, 76 il est dit «de la race des Naotairya» (Naotairyanãm).

2. Nous devons ces renseignements sur le Zâdkâr à l'obligeance de M. West.

3. Non *kavâraçmun;* le génitif est *kavâraçmô.*

dyâr auprès de Gushtâçp. Selon le Burhân qâtî, Gurazm était le propre frère d'Içfendyâr : en tout cas il lui était parent : « J'ai entendu dire, dit Firdousi, qu'il était de la famille de Gushtâçp » :

شنیدم که کشتاسپ‌را خویشی بود.

XVI.

Les Mythes et les Légendes de l'Inde et la Perse dans Aristophane, Platon, Aristote, Virgile, Ovide, Tite-Live, Dante, Boccace, Arioste, Rabelais, Perrault, La Fontaine, par Eugène Lévêque. Paris, 1 vol. in-8°, pp. VIII, 608; Introduction XXIV. (*Revue Critique,* 1881, 21 Février.)

Voici un titre qui étonne d'abord un peu. Le lecteur sait bien, depuis quelques années, que les mythes et les légendes de l'Inde, de la Perse et de bien d'autres pays encore, ont trouvé leur chemin par le monde jusqu'à Boccace, Arioste, La Fontaine; il sait que, pour beaucoup de ces mythes et de ces légendes, on a pu retrouver, étape par étape, l'itinéraire de leur voyage et qu'on a pu les suivre jusqu'à leur berceau lointain : l'histoire de telle de ces *traditions,* au sens littéral du mot, par exemple de *Perrine* ou du *Meunier*[1], est un exemple de la précision et de la sûreté scientifique dont sont susceptibles ces délicates recherches. Mais le lecteur ne sait pas encore que l'on ait retrouvé la même *tradition* orientale dans Aristophane, Platon, Aristote, bref, chez les poètes et les philosophes de l'antiquité. Il n'ignore pas que les classiques grecs offrent des analogies très nombreuses et très frappantes avec les orientaux, et que même là-dessus on a fondé une science, la mythologie comparée; peut-être se dit-il que beaucoup des rapports que l'on explique par la parenté d'origine et la première communauté d'idées des ancêtres des Grecs et des Indous dans une période préhistorique, ont pu naître d'emprunts

1. Max Müller, *Chips,* IV; Gaston Paris, *Les contes orientaux en France.*

faits dans des périodes historiques, et analogues à ceux qu'on a constatés dans le moyen âge; mais il s'en tient à ce doute, parce qu'il n'a pas, comme pour les légendes orientales qu'il retrouve dans Boccace, des faits à produire, des témoins visibles et palpables à faire parler, de ces textes en chair et en os qui viennent déposer qu'à telle date tel livre de contes indiens a été apporté d'Inde en Perse et qu'il y a été traduit en pehlvi; qu'à telle date il a été traduit du pehlvi en syriaque, de là à telle date en arabe, à telle date en grec, en hébreu, en latin, en français; il peut lire et étudier ce texte indien, ces traductions syriaque, arabe, grecque, hébraïque, latine, française et y suivre tel conte, telle fable qu'il lui plaît, jusqu'à Boccace ou La Fontaine. Aussi, comme je le disais, le titre du livre de M. Lévêque étonne d'abord un peu le lecteur; mais à la réflexion, il se dit qu'il doit y avoir là une *thèse* et voici, en effet, comment l'auteur l'expose lui-même, page 583, sous le titre de *Philosophie Comparée* : « La recherche de ce que la Grèce a pu emprunter à l'Inde dans le domaine de la philosophie doit être dirigée par le principe suivant : c'est que, de tout temps, la sagesse de l'Orient a été enseignée par la tradition orale de deux manières : 1° sous une forme didactique et savante destinée aux adeptes, comme dans les leçons que les brâhmanes donnaient en qualité de précepteurs spirituels *(gourous)* aux novices *(brahmatcharis)*; 2° sous une forme sentencieuse et populaire, comme dans les mythes et les légendes du *Mahâbhârata,* du *Harivansa,* du *Râmâyana,* ainsi que dans les apologues du *Pantchatantra* et de l'*Hitopadeça.* Or, il est facile de comprendre que, si la doctrine qui appartenait en propre à la classe sacerdotale est généralement restée confinée dans les pays qui l'ont vu naître, les dogmes exposés sous la seconde forme ont pu se propager fort loin par les récits des voyageurs, et, une fois entrés dans la circulation intellectuelle, se transmettre de bouche en bouche ... Ainsi s'expliquent les emprunts que les philosophes grecs ont pu faire à l'Inde aussi bien qu'à la Perse ».

M. Lévêque, ancien professeur de philosophie et auteur d'un bon manuel de philosophie, qui offre cette particularité rare dans la littérature des manuels d'être fait sur les textes, est un lettré à l'esprit très ouvert, qui, possédant parfaitement la littérature classique et s'étant mis à lire tout ce que nous possédons en fait de traductions françaises, bonnes ou mauvaises, de

textes sanscrits, zends et persans, a été évidemment confondu du nombre infini de rapprochements que suggère d'elle-même une pareille lecture. Il est arrivé alors que toute la littérature grecque a pris, à ses yeux, une teinte orientale fort marquée, et le lecteur admire tout ce que la sagacité d'un lettré épris d'orientalisme peut retrouver du Mâhabhârata dans Aristophane ou Platon. Partout où M. Lévêque trouve ou voit une analogie entre un texte grec et un quelconque des textes orientaux traduits en français, voilà un nouvel emprunt à l'Orient mis au compte de la Grèce ou de Rome. M. Lévêque a dans son Introduction une phrase très juste que voici : « La mythologie avait le même fond dans l'Europe et dans l'Inde, de telle sorte qu'il suffisait souvent de changer les noms pour retrouver les mêmes croyances religieuses » : il l'a oubliée dans le corps du volume. Dans chaque cas, il aurait fallu se demander d'abord s'il y a analogie réelle, en second lieu si l'analogie est de celles qui suggèrent l'idée d'un emprunt : c'est ce que l'auteur a négligé de faire. Il a fait comme un philologue classique qui, découvrant le sanscrit, dirait : les Grecs ont emprunté aux Indiens le mot δέκα, car c'est le sanscrit *daça;* les Latins ont emprunté aux Indiens le mot *amor,* car c'est le sanscrit *kâma.* Le critique féliciterait l'ingénieux philologue, mais lui dirait doucement : « δέκα est parent de *daça,* mais n'en vient pas; *amor* n'est pas parent de *kâma* et n'en vient pas non plus; δέκα et *daça* viennent tous deux d'une langue qui n'est ni le sanscrit ni le grec et qui est plus ancienne que l'un et l'autre; *amor* et *kâma* viennent, chacun de son côté, d'où ils pourront. Mais il est fort probable que σάνδαλον vient du persan *sandal;* et il est fort possible que βάσανος vienne du sanscrit *pâshâṇa,* quoique cela ne soit pas absolument sûr ».

Prenons quelques exemples.

M. Lévêque débute par un coup de maître : il retrouve l'idée des Oiseaux d'Aristophane dans le Mahâbhârata, « plusieurs vers caractéristiques en sont même tirés textuellement » (p. 2). En effet, « dans le Mahâbhârata, le roi des oiseaux, Garouḍa, livre bataille aux Dévas, pour enlever le vase d'or qui contient l'ambroisie *(amṛta),* à la possession de laquelle sont attachées l'immortalité et la souveraineté du monde. Après une lutte acharnée, il remporte la victoire et il fait avec Indra un traité de

paix en vertu duquel il devient la monture d'Indra et reçoit des oiseaux le même culte que les Dévas ». Or, Aristophane a reçu cette légende par les récits des voyageurs ou l'a trouvée dans les manuscrits de Solon déposés chez Critias. Solon, en effet, avait rapporté d'Egypte la matière d'une épopée appelée l'Atlantide, laquelle ne peut pas être de source égyptienne, « car les Egyptiens ne composèrent jamais rien de semblable à l'*Iliade* ou à l'*Odyssée*, comme on le voit par le célèbre poëme de Pentaour » ; ce ne pouvait donc être qu'une épopée indienne, c.-à-d. le Mahâbhârata (p. 131). Une fois en possession de cette légende, Aristophane la transforme librement : Garouḍa devient Térée la Huppe; la lutte de Garouḍa contre les dieux pour enlever l'ambroisie devient la guerre des oiseaux contre les dieux qu'ils veulent réduire à la famine en leur enlevant la fumée des sacrifices; Pistheterus et Evelpis, les deux Athéniens conseillers des oiseaux et inventeurs du plan, sont les serpents maîtres de Garouḍa, qui l'ont forcé à la guerre contre les dieux. Les analogies de détail fourmillent : les oiseaux n'ont pas de bourse, allusion à la pauvreté des anachorètes indiens; ils se nourrissent de sésame, de myrte, de pavot et de menthe, allusion au régime desdits anachorètes qui se nourrissent, selon Manou, « de fleurs, de racines, de fruits mûris par le temps » ; la ville des Oiseaux s'appelle *Nephelococcygie*, la ville des Nuées et des Coucous, parce que les poètes indiens ne décrivent jamais une forêt sans vanter le chant mélodieux des *kokilas* (coucous de l'Inde). Prométhée se cache sous un parasol pour n'être pas aperçu de Zeus, allusion au parasol qui est l'insigne de la royauté en Inde. Evelpis demande à la Huppe de lui indiquer *une ville bien moelleuse* (πολίν εὔερον), où l'on se couche comme sur un tapis épais : « phrase empruntée textuellement à la légende sanscrite : *ville bien moelleuse* correspond à *île pleine de délices* » : « Porte-nous, disent les serpents à Garouḍa, dans une autre île *pleine de délices;* car, puisque tu voyages dans les airs, tu vois, en volant, beaucoup de lieux enchanteurs ».

Je me contente d'exposer le système de M. Lévêque; il y aurait quelque injustice à le discuter : car dans les comparaisons de cet ordre, il y a toujours une grande part de subjectif et tout ce que je pourrais dire, pour ma part, c'est que la seule chose de commune que je voie dans tout ceci, c'est que, des deux parts, il y a des oiseaux en guerre contre les dieux. Si

un point où la thèse de M. Lévêque puisse se défendre avec succès, c'est là.

Passons à un philosophe, Empédocle (p. 84, 255 sq.). Empédocle a composé un poëme de la médecine où il promet aux hommes des remèdes pour commander aux éléments et se délivrer des maux dont ils sont assaillis; ceci, dit M. Lévêque, « à l'exemple des Mages » (à quels ouvrages l'auteur fait-il allusion et qu'entend-il par Mages?).

Dans ce poëme, Empédocle dit : « Quels sont les remèdes contre les maux, quel est le secours contre la vieillesse? » Selon M. Lévêque, Empédocle s'est ici inspiré de l'*Avesta*, d'après lequel le jus du Haoma, extrait et bu pendant le sacrifice, a la propriété de prolonger la vie. — « D'un nuage sombre et pluvieux tu feras sortir la chaleur féconde; puis, pendant l'ardeur de l'été, tu feras des ruisseaux qui nourriront d'humides vapeurs les racines des arbres. » Ici Empédocle fait allusion à ces formules conjuratoires de l'*Avesta* : « Venez, ô nuages, venez! que l'eau s'étende, tombe et se répande . . ., etc. » — Empédocle dit à la Muse : « Envoie-moi un char agile sous la conduite de la Piété ». Ceci est « une image orientale »; car dans l'*Avesta*, la sainte Ashi dit à Zarathustra : « Viens te placer près de moi, ô juste. Approche-toi de mon char ». — « Nous ne pouvons approcher de Dieu, ni l'atteindre des yeux, ni le toucher des mains »; c'est la définition des lois de Manou : « Celui que l'esprit seul peut percevoir, qui échappe aux organes des sens, qui est sans parties visibles. » — Empédocle, déchu du ciel, rencontre sur la terre *Chthonia* (la Terrestre) et *Heliopé* (la Céleste), la sanglante *Eris* (Discorde), *Harmonia* (la Concorde), *Kallisto* (la Beauté) et *Aischré* (la Laideur) etc. (p. 255 sq.) « Ces noms, complètement étrangers à la mythologie grecque, s'expliquent par l'opposition du bien et du mal, telle qu'elle est formulée dans l'*Avesta*. » En particulier, l'opposition d'Heliopé, *la Céleste*, et de Chthonia, *la Terrestre*, est expliquée par l'hymne à Mithra, où l'on voit les fidèles invoquer le dieu, *les mains levées vers le ciel*, et où *l'homme terrestre* est opposé au *céleste Mithra*. — J'avoue que, de ces cinq rapprochements, les trois premiers ne me disent absolument rien : c'est peut-être myopie de ma part, aussi je n'insisterai pas. Le quatrième est plus saisissable : Empédocle et Manou parlent tous deux d'un

dieu non perceptible par les sens; donc Empédocle s'inspire de Manou. Il y a pourtant d'autres solutions possibles : peut-être Manou a-t-il lu Empédocle, peut-être Empédocle a-t-il lu les livres sacrés des Egyptiens qui, dit-on, connaissent aussi les formes transcendantes de la divinité; peut-être a-t-il lu l'*Avesta* où les dieux sont *mainyava*, c'est-à-dire perceptibles par l'intelligence seule, invisibles; peut-être a-t-il lu la Bible qui fait Dieu incorporel et invisible; peut-être enfin n'a-t-il rien lu de tout cela. J'inclinerais fort pour cette dernière hypothèse.

Qu'il ait eu besoin d'étudier l'*Avesta* pour découvrir cette idée si originale qu'il y a sur terre de la beauté et de la laideur, de la veille et du sommeil, du mouvement et de l'inertie, c'est faire peu d'honneur, franchement, à la puissance du génie grec en général et d'Empédocle en particulier. Je crois, pour ma part, Empédocle parfaitement capable d'avoir fait cette grande découverte par la seule force de la « raison inassistée ».

Cet exemple donne un spécimen de la méthode de M. Lévêque qui, en voulant trop prouver, prouve trop peu et qui, par la recherche de rencontres de détail, a bien souvent gâté une thèse qui pouvait se défendre. Sans sortir d'Empédocle, par exemple, au lieu de chercher dans l'*Avesta* des exemples de l'idée de vigilance et de l'idée de sommeil, qu'il y trouve d'ailleurs, je le reconnais, s'il avait porté la question sur le fond même du système d'Empédocle, à savoir que le monde est né de deux forces contraires, l'Amour et la Discorde, il trouvait là, en termes aussi précis que possible, l'idée du dualisme et une base d'opération qu'on n'aurait pu lui contester. Non que je pense qu'Empédocle s'est inspiré du dualisme iranien; loin de là, je crois, pour ma part, que le système est parfaitement original et indigène, néanmoins il y a un rapport réel, qui, pour nous, remonte à un fonds commun de formules anciennes, mais qui aurait pu prêter à M. Lévêque des arguments plus spécieux que ceux qu'il a tirés de rapprochements latéraux.

J'arrive enfin à un rapprochement dont je n'ai pas encore parlé et que M. Lévêque donne sans s'y arrêter spécialement : c'est la théorie de la déchéance céleste et de la métempsycose dans Empédocle. M. Lévêque rapproche en quelques mots les passages analogues de Manou, et c'est tout. C'était pourtant là le point essentiel, le point vital. Cette théorie a-t-elle pu

naître sur le sol grec? On n'en voit point le germe dans la philosophie antérieure, et l'on ne voit rien dans les systèmes contemporains qui accuse l'existence d'un germe pareil : tout indique une source étrangère. Mais, en Inde même, l'histoire de la métempsycose est loin d'être claire : là était la question à creuser et le terrain à déblayer : là M. Lévêque pouvait trouver les vrais appuis de sa thèse.

Dans ses études sur Platon et Virgile, notre auteur a procédé de même. Au lieu d'insister sur les passages qui accusent déjà extérieurement leur origine étrangère, la vision d'Her l'Arménien, par exemple, il a accumulé les découvertes de détail. Il retrouve ainsi le rameau d'or d'Enée dans le barsom et le haoma combinés, et le discours de la Sibylle est « emprunté textuellement à un des rites de l'*Avesta* ».

C'était un beau voyage que tentait M. Lévêque. Je crains fort qu'il n'ait fait fausse route : mais il faut le féliciter de l'avoir entrepris; espérons que d'autres le reprendront après lui. Les échanges d'idées entre l'Orient aryen et l'Occident, s'ils se sont jamais interrompus, ont dû certainement reprendre bien longtemps avant l'époque tardive où nous pouvons clairement les constater; et qui essaiera l'histoire de ces échanges en partant toujours de faits constatés ou d'indices matériels bien clairs, avec la connaissance directe des civilisations en présence, une méthode historique rigoureuse et un sentiment délicat des choses de l'imagination, bien des découvertes lui sont réservées. Remercions, en attendant, M. Lévêque de sa tentative, qui ne sera pas inutile, car une partie des matériaux qu'il a réunis pourra servir, et rendons justice pour terminer, non-seulement à l'activité consciencieuse de l'auteur et à la somme immense de travail que ce gros livre suppose, mais aussi à l'intérêt qu'il offre et qui ne vient pas tout entier de l'imprévu des rapprochements; il y a tant de belles citations de quatre ou cinq grandes littératures que, quel que soit l'endroit où l'on ouvre, l'on aura toujours envie de tourner la page : c'est un recueil de morceaux choisis aryens aussi intéressant que l'on peut désirer : le seul tort de l'auteur est d'avoir cru trop souvent qu'il y avait un lien entre ces jolis extraits.

XVII. — LE FOLKLORE ET SA MÉTHODE.

Faune populaire de la France, par Eugène Rolland. I. Les mammifères sauvages, noms vulgaires, dictons, proverbes, légendes, contes et superstitions, pp. XV, 179; 1877. II. Les oiseaux sauvages, pp. XV, 421; 1879. III. Les reptiles, les poissons, les mollusques, les crustacés et les insectes, pp. XV, 365; 1881. 3 vol. in-8°. Paris, Maisonneuve (*Romania*, 1881)[1].

Les trois volumes que nous annonçons sont le début d'une série d'études sur l'histoire naturelle dans ses rapports avec la linguistique et la mythologie populaire. Chaque espèce animale est étudiée dans un chapitre spécial, divisé en deux parties : la première contient les noms vulgaires, les termes de chasse, les dictons, les proverbes d'un caractère général; la seconde contient les proverbes qui font allusion à des contes ou à des croyances spéciales, les contes, les préjugés, les superstitions, les pratiques. M. Rolland passe en revue dans ces trois volumes les mammifères sauvages de la France, les oiseaux sauvages, les reptiles, les poissons, les mollusques, les crustacés et les insectes; les deux volumes suivants seront consacrés aux animaux domestiques et termineront la Faune populaire de la France.

Cette œuvre considérable n'est elle-même que la première partie d'une étude d'ensemble, faite sur le même plan, qui embrassera dans toute son étendue le domaine de la science populaire : après la *Faune* viendront la *Flore populaire;* — la *Minéralogie populaire;* — les *Forces de la nature;* — l'*Anthropologie;* — enfin les *Dieux et les héros populaires de la France;* bref, l'auteur nous donnera une encyclopédie complète du *folklore* français. Cette branche de la science a jusqu'ici été bien négligée en France, et y est même presque inconnue; la revue que MM. Rolland et Gaidoz avaient fondée pour la constituer, *Mélusine,* n'a point trouvé dans le public l'appui et l'encouragement qu'elle méritait et a dû s'arrêter, après avoir donné néanmoins une riche collection de documents qui ne

1. Je profite dans cette réimpression des observations dont M. Gaston Paris a bien voulu accompagner cette étude dans la *Romania.*

sont pas perdus pour la science. Malgré des circonstances si défavorables, quand M. Rolland aura achevé sont entreprise, nous aurons pour le *folklore* français une œuvre qui, je crois, n'a pas d'équivalent en Angleterre ni en Allemagne, et qui, par la simplicité et l'élasticité du plan, est susceptible à la fois et de servir de modèle à des œuvres similaires pour le *folklore* des autres pays et de fournir aux progrès ultérieurs de la science des cadres fixes où tous les faits nouveaux trouveront place indéfiniment.

Je laisse aux philologues le soin de faire ressortir tout ce que la linguistique proprement dite trouve à recueillir dans les collections si riches, formées par l'auteur, de noms d'animaux et de termes de chasse; tous ces noms appartiennent essentiellement à la couche la plus populaire de la langue, mais à une série peu étudiée jusqu'ici, et qui mériterait pourtant une attention toute particulière, parce que, dans cette partie de la langue, la métaphore joue un rôle plus grand peut-être que dans aucune autre et se prête le mieux à une étude de la psychologie populaire. J'essaierai seulement de marquer les services qu'un ouvrage de ce genre rend aux études de mythologie générale, et quelques-unes des questions nouvelles qu'il amène à poser.

M. Rolland s'est proposé avant tout d'amasser des matériaux pour le *folklore* français; néanmoins, il ne s'est pas interdit les rapprochements qu'il pouvait rencontrer dans les domaines étrangers. Or, l'impression qui se dégage de la lecture du livre, c'est que tout ce qui est dans le *folklore* français se rencontre aussi dans tous les autres, qu'il n'y a pas à proprement parler de *folklore* français, ou allemand, ou italien, mais un seul *folklore* européen, ou même universel, car telle croyance ou telle légende qui paraît dans un coin isolé d'une province de France est soudain rapportée par un voyageur, dans des termes identiques ou analogues, de chez quelque peuplade d'Afrique ou d'Australie. Ainsi se pose un problème en apparence insoluble, car toutes les solutions qui s'offrent d'abord à l'esprit lui répugnent également. Il est également impossible d'admettre une création partout indépendante et partout identique : les partisans les plus déterminés de l'identité universelle de la nature humaine n'iraient pas jusque-là; impossible d'admettre une tradition commune remontant à une parenté primitive, et se perdant nécessairement

dans un passé ultra-préhistorique : les défenseurs les plus convaincus de la tradition primitive de l'humanité hésiteraient à mettre sur le même plan, dans cet héritage premier de l'homme, la légende du déluge ou du paradis terrestre et tel proverbe ou telle recette de bonne femme; impossible enfin d'admettre l'hypothèse d'un emprunt et d'un échange universel : l'échange et l'emprunt se conçoivent pour des contes, des récits amusants, qui passent et se transmettent de bouche en bouche avec une facilité étonnante, mais non pour des croyances, souvent liées à des pratiques, qui tiennent au fond même de la pensée populaire et dont la ténacité est souvent un signe d'originalité.

Je ne dirai pas que le problème soit soluble, et je crois que longtemps encore la mythographie comparée offrira une difficulté insurmontable; mais je crois que le problème est en partie mal posé, parce que le domaine du *folklore* est encore imparfaitement défini, et que beaucoup de choses que l'on donne à présent comme populaires sont tradition savante, œuvre de *clerc*. Le vrai *folklore* est celui qui est recueilli, ou plutôt surpris des lèvres du peuple; car le peuple, si on l'interroge en règle, donnera, non plus le produit spontané de sa pensée et son savoir naturel, mais ce qu'il aura pu entendre du savant de l'endroit, du maître d'école, du curé ou du coq de village. Malheureusement, l'observation personnelle ne fournira jamais qu'une part relativement restreinte dans la constitution du *folklore;* elle ne permet d'ailleurs que l'étude du présent, où les croyances populaires sont déjà si fortement entamées par les ravages de l'école; le passé lui échappe, et par suite, — ce qui pourtant est l'objet réel de toute étude psychologique, — elle est impuissante à s'élever au point de vue historique. De là donc la nécessité absolue de remplacer l'observation directe et personnelle par le témoignage, par le livre : de là aussi une source infinie d'erreurs, sitôt que l'on prend au mot, sans plus ample informé, comme tradition populaire, tout ce que le livre donne comme croyance, pratique ou légende. Quand l'on y regarde de plus près, on voit que maintes fois cette croyance ou cette légende n'est pas rapportée sur vue directe, mais d'après une tradition antérieure ou sur ouï-dire, et de proche en proche on arrive soit à la preuve, soit à la conviction, que le prétendu trait du *folklore* moderne est simplement une ligne de Pline, soit trans-

mise de livre en livre par la tradition savante du moyen âge jusqu'à nos jours, soit ayant passé du livre dans le peuple, comme tel mot savant qui passe du langage des clercs dans le langage populaire.

Il y a donc à faire pour le *folklore* une critique des textes et des sources aussi sévère que pour les autres branches de l'histoire. Je donnerai quelques exemples, pris au cours de la lecture du livre de M. Rolland, et qui nous fourniront des spécimens de la plupart des cas qui peuvent se rencontrer : soit similitude apparente des traditions ne reposant que sur l'illusion savante, l'*idolum libri;* soit similitude réelle des traditions, mais remontant à une source savante qui a pénétré dans le peuple; soit enfin similitude réelle de traditions vraiment populaires, d'origine comme de caractère. Je ne me bornerai pas aux rapprochements donnés par M. Rolland, et qui sont empruntés en général à l'Europe, mais je puiserai surtout, pour rendre les rapports plus frappants, aux sources orientales.

Volume I, p. 7, à propos de la chauve-souris : « *Autrefois,* en Alsace . . . lorsque les sauterelles dévastaient un canton, il suffisait de suspendre quelques chauves-souris aux arbres les plus élevés : les sauterelles, chassées par une force secrète, portaient leurs ravages ailleurs » (Gérard, *Les Mammifères de l'Alsace,* p. 6; Colmar, 1871). — Or on lit dans la *Cosmographie* de Kazwini (un Vincent de Beauvais arabe, contemporain du nôtre) : « Lorsqu'on suspend une chauve-souris à un des arbres d'un village, les sauterelles passent le territoire du village sans s'y arrêter (S. de Sacy, *Chrestomathie arabe,* 1re éd. III, 401) ». Je ne trouve rien d'analogue dans Pline, ni dans Vincent de Beauvais, ni dans aucune des sources générales que j'ai consultées. Cependant, les termes mêmes de l'auteur français prouvent qu'il ne s'agit point d'une tradition populaire vivante : ce n'est guère dans le climat de l'Alsace que pouvait naître cette pratique, mais dans un pays où les sauterelles sont un fléau avec lequel le laboureur a à compter et où les chauves-souris passaient, comme les chouettes en Grèce, pour de grandes destructrices de sauterelles[1] (Aristophane, *Oiseaux,* 588). S'il y

1. Mortes elles effraient les sauterelles comme elles le feraient vivantes. La vertu des objets survit à la vie : leur ombre gagne encore des batailles; c'est une idée qui est au fond de bien des croyances et bien des

a ici une croyance populaire ou une tradition savante, c'est au naturaliste à le décider.

P. 103. « C'était anciennement une coutume tirée du paganisme de se couvrir de peaux de cerf et de biche le premier jour de janvier et de porter en cérémonie des bois de cerf sur les épaules. Cette coutume fut improuvée par un article du concile d'Auxerre, ainsi conçu : *Non licet calendis januarii vetula aut cervulo facere, vel strenas diabolicas observare* (Méry, *Proverbes,* III, 51). » Bien que ceci ne soit pas du *folklore* moderne (le concile d'Auxerre est de 578), le trait intéresse l'histoire de la mythologie de France, et la rattache à la mythologie indo-européenne. Cette pratique, probablement gauloise [1], rappelle de près la procession du Pélion : chaque année les jeunes gens des environs se rendaient au sanctuaire de Zeus sur le Pélion, couverts d'une peau de bélier fraîche et bien fournie (Dicéarque, dans *Fragm. hist. Gr.*, éd. Müller, II, 262). L'objet de cette procession, qui se faisait au moment de la canicule, était sans nul doute d'obtenir la pluie, et cette peau de bélier, appelée aussi Διὸς κώδιον ou δῖον κώδιον, était le symbole de la nuée, cette *peau de chèvre* du ciel couvert (αἴγις; les Védas appellent le nuage *divyâ tvac*, la peau céleste). La procession gauloise reproduit peut-être le même symbolisme, mais avec une intention autre, se faisant en janvier : il s'agit de représenter le ciel tel qu'il est, non tel qu'on le désire. Dans cet exemple le *folklore* remonte à une tradition primitive tenant à la communauté d'origine, à un héritage de race.

P. 117. Les détails sur les amours de la louve semblent de tradition savante : une partie se retrouve dans Brunetto Latino, qui certainement n'écrit pas sous la dictée du peuple : « plusor masle ensuient la louve, mais a la fin elle regarde entre touz, et esleist le plus lait qui gise o li » (I, 5, 192).

actes populaires : l'Indien mange le cœur de son ennemi, les Bohèmes font un tambour de la peau de Ziska, les Turcs se partagent comme talisman les ossements de Skander-beg, etc.

1. « Cette pratique, observe M. Paris, est d'ordinaire rattachée à la mythologie germanique ; elle était encore usitée au XVIe siècle en Alsace, et elle se retrouve de nos jours, dans plusieurs régions de l'Allemagne, sous le nom de *Berchtelspringen.* »

Ibid. La rencontre du loup rend muet. « Il passe pour certain (dans le Berry), dit Laisnel de la Salle, que si le loup qui survient pour enlever un mouton voit la bergère avant d'être vu, à l'instant même celle-ci devient *rauche* (enrouée) au point de ne pouvoir crier. » De même Pline : « Creditur (lupos) . . . vocem homini, quem priores contemplentur, adimere ad præsens » (VIII, 34). De même saint Ambroise dans l'Hexameron (VI, 4) : « Lupus si primo hominem viderit, vocem ei eripit et eum tanquam victor vocis ablatae despicit »[1]. De même Isidore de Séville : « lupus de quo *rustici aiunt* vocem hominem perdere, si eum prior lupus viderit » (*Etymol.* XII, 2, 24; cf. I, 37, 28). Virgile (*Ecl.* IX, 55), Théocrite (*Id.* XIV, 22) et Platon (*Rep.* X) font à cette croyance des allusions très claires. Il paraît, par les termes de Laisnel de la Salle, comme par ceux de ces divers auteurs, qu'il s'agit bien aujourd'hui et qu'il s'agissait autrefois d'une croyance existant parmi le peuple; elle se traduit même par certains préceptes pratiques pour détruire l'effet du maléfice, et l'emploi de l'expression *il a vu le loup* en parlant d'une personne qui a perdu la voix ne laisse point de doute raisonnable sur le caractère populaire de cette croyance. Voilà un cas de *folklore* très ancien, puisqu'il existe déjà du temps de Platon, et très étendu, car il se trouve qu'il donne le sens d'une formule de l'Avesta : « Puissions-nous voir le loup les premiers et qu'il ne nous voie pas le premier! » (*Yaçna,* IX, 69), formule qui ne prend sa valeur réelle et entière que quand l'on y supplée le sous-entendu que fournit le *folklore.*

1. Reproduit par Vincent de Beauvais (*Speculum Naturale,* XIX, 83). Vincent ajoute l'explication *naturelle* d'après le *Physiologus* : « Lupus, ut dictum est, hominem quem prius viderit conticescere facit, quia radios oculorum suorum in eum mittit, et desiccat spiritum ejus visibilem, qui desiccatus desiccat alios hominis spiritus, et illi tandem desiccant arterias, et sic homo raucus efficitur (*ibid.* 84) ». Le rationaliste Reginald Scot explique de la même façon l'effet du mauvais œil et l'effet du regard du loup : l'œil malade envoie une infection qui se gagne : « The poyson and desease in the [sore] eye infecteth the air next unto it, and the same proceedeth further, carrying with it the vapour and infection of the corrupted blood, with the contagion whereof the eyes of the beholders are most apt to be infected. By this same means it is thought that the cockatrice depriveth the life, and a wolf taketh away the voice of such as they suddenly meet withal and behold » (*The Discovery of Witchcraft,* XVI, 9; ed. de 1665). Aucun ne s'avise de dire que ce n'est pas le regard du loup qui rend muet, mais la peur.

P. 123. « Garder la lune des loups » signifie-t-il en effet « faire une chose inutile » ? Ce ne sera en tout cas qu'un sens dérivé : « Dieu garde la lune des loups » n'aurait guère de sens dans cette interprétation. L'on dit en Forez, quand la lune est voilée par les nuages, que « les loups ont mangé la lune, pour mieux pouvoir faire leurs déprédations » ; ceci nous prouve que nous sommes en présence d'une formule mythique. L'Edda offre le mythe complet : la lune est poursuivie par un loup, *Managarm*, « le loup de la lune », qui la dévore (sans doute aux éclipses ; v. Grimm, *Deutsche Mythol.*, p. 224-251). C'est le mythe indien de Râhu : la forme française et la forme germanique forment un groupe plus étroit (dans le mythe indien c'est un crocodile qui dévore la lune). Voilà encore un cas de *folklore* remontant probablement à l'hérédité aryenne.

P. 155. « Certains individus sont forcés au temps de la pleine lune (le choix du moment se lie-t-il à la croyance précédente ?) de se transformer en *loups garoux*. Le mal les prend toujours la nuit ; lorsqu'ils en sentent les approches, ils s'agitent, sortent de leur lit, sautent par la fenêtre et vont se précipiter dans une fontaine ou dans un puits, d'où ils sortent quelques instants après, revêtus d'une peau blanche ou noire que le diable leur a donnée. Dans cet état ils marchent très bien à quatre pattes, passent la nuit à courir les champs et à hurler dans chaque village qu'ils traversent. A l'approche du jour, ils reviennent à la fontaine, y déposent leur enveloppe et rentrent chez eux, où ils tombent souvent malades de fatigue » (Gautier, *Statistique de la Charente-Inférieure*, 1839, p. 234). Cette croyance, qui court, paraît-il, les campagnes de la Charente-Inférieure, est venue là d'Arcadie par l'intermédiaire de Pline : « Evanthes inter auctores Graeciae non spretus tradit Arcadas scribere, ex gente Anti cujusdam, sorte familiae lectum, ad stagnum quoddam regionis ejus duci, vestituque in quercu suspenso transnatare, atque abire in deserta, transfigurarique in lupum, et cum ceteris ejusdem generis congregari per annos novem. Quo in tempore si homine se abstinuerit, reverti ad idem stagnum ; et quum transnataverit, effigiem recipere, ad pristinum habitum addito novem annorum senio. Id quoque Fabius, eamdem recipere vestem » (VIII, 34). Il n'est guère possible de douter devant l'identité des deux récits que le paysan de la

Charente n'ait appris le sien de Pline, par une série d'intermédiaires qu'on ne peut aujourd'hui rétablir, mais dont il est aisé d'imaginer la nature et la succession : traductions, abrégés, extraits, recueils de contes, récit oral. En dernière analyse, le *folklore* charentais se trouve être la version moderne d'une vieille légende née en Arcadie[1].

II, p. 62. M. Rolland rapproche des récits normand et berrichon sur l'herbe magique du pivert le récit analogue de Pline (X, 20) : ce récit, que Pline semble devoir lui-même à Trebius Niger, ne serait-il pas historiquement la source même de nos légendes?

P. 317. L'hirondelle n'a pas à craindre la cécité : elle connaît une pierre qui la guérit. Cf. Elien, *De nat. anim.* III, 25.

III, p. 40. Dans les Côtes du Nord, avec un serpent sur soi on devine toutes les métamorphoses; le bouvier écossais acquiert la science universelle rien qu'en touchant à un bouillon fait avec un certain serpent blanc. M. Rolland rapproche la croyance, attribuée aux anciens Arabes par Philostrate, qu'en mangeant le cœur ou le foie d'un serpent on comprenait le langage des oiseaux. L'Edda offre un témoignage plus authentique et plus direct de cette croyance : Sigurd, ayant mangé le cœur de Fafnir, comprend la langue des oiseaux. La croyance normande et écossaise est dérivée d'un conte ancien, transporté usque là par des intermédiaires à déterminer[2].

P. 41. Les détails sur les amours de la vipère sont d'origine savante (Pline, X, 82; Elien, I, 24)[3].

1. « Cette croyance se retrouve chez tous les peuples indo-européens, avec des circonstances plus ou moins identiques, et je ne vois aucune raison de lui assigner une provenance savante. Voy. notamment le savant livre de W. Herz, *Der Werwolf* » (G. Paris).

2. « Ce conte se retrouve encore vivant chez presque tous les peuples de l'Europe. Voy. *le Serpent blanc*, dans Grimm, et les rapprochements donnés au t. III, auxquels il serait facile d'en ajouter une masse d'autres » (G. Paris).

3. « On les trouve déjà dans les *Choéphores* d'Eschyle; cf. Tschischwitz, *Gem. Mythe in Shakspeare*, p. 121 » (G. Paris).

Les légendes sur le basilic sont en France d'origine savante; cf. Pline, VIII, 33; Brunetto Latino, I, 5, 141; le *Physiologus*. Elles sont d'ailleurs répandues sur une aire très vaste : les livres théologiques des Parses leur défendent de tuer les poules qui chantent *(Shâyast lâ Shâyast, Sadder)*, ce qui suppose l'existence de la coutume défendue, laquelle à son tour trouve son explication dans ces lignes relatives à une superstition du département de la Vienne : « On croit à l'accouplement du mâle de la couleuvre verte et jaune avec la poule d'où vient le *cocatri* ou œuf de coq. Ces poules *jalées* par un reptile se reconnaissent à ce que leur chant qui imite celui du coq est rauque. Ces poules doivent être tuées de suite ». L'origine exotique de cette superstition est prouvée par le nom même du reptile : le *cocatri* est appelé ailleurs *cocodrille* (dans le Loiret), ce qui, rapproché de Brunetto Latino, I, 5, 132, prouve qu'il n'y a là en dernière analyse qu'une légende sur l'origine du *crocodile;* ce n'est point certes en France qu'elle a pu naître [1].

Je me borne à ces exemples dont quelques-uns au moins prouvent, je crois, suffisamment que, dans le savoir populaire, il faut, comme dans la langue populaire, faire une part très large à l'élément savant. Comme tel mot grec et latin a passé des livres des clercs dans la bouche du peuple et s'y est absolument fondu avec sa langue à lui, ainsi en est-il advenu pour une bonne partie des traditions populaires. Elles ne doivent pas pour cela être bannies du *folklore,* et M. Rolland a bien fait de les admettre sans distinguer : seulement, quand tous les matériaux seront réunis, il faudra faire un départ; et de même que dans le glossaire populaire on recueille indifféremment tous les mots réellement vivants, que leur origine dernière soit populaire ou savante, quitte plus tard, quand l'on aborde l'histoire de ce glossaire, à distinguer scrupuleusement ces deux origines et à marquer exactement pour chacun des mots savants le

1. « Le *cocatri* a été confondu avec le *cocodrille,* mais il ne lui est pas originairement identique, bien au contraire, puisque *cocatris,* comme l'a montré M. Th. Sundby (*Brunetto Latino,* p. 141-155), est le latin *calcatrix,* traduisant lui-même le gr. ἰχνεύμων. Au reste, j'ai peine à croire que la superstition sur la poule qui « chante le coq » ait une origine savante. Le nom de *cocatri* donné à son produit ou au prétendu œuf de coq a été amené là par étymologie populaire et est tout à fait étranger à la croyance elle-même » (G. Paris).

degré et la nuance de popularité qui lui revient dans la conscience du peuple; de même, il importe à présent de recueillir fidèlement tout ce qui est donné comme savoir populaire, mais à condition de soumettre plus tard les faits accumulés à un examen rigoureux. Cet examen fera disparaître une bonne partie des faits qui, en réalité, mal rapportés ou mal interprétés par le témoin, n'expriment qu'une imagination propre à un seul individu et non la croyance d'un groupe. Une seconde couche comprendra des faits qui s'étendent en effet sur une aire considérable, mais qui sont entrés dans le peuple par une tradition savante. Viendra enfin une troisième et dernière couche, qui est irréductible, au moins à l'analyse présente, et qui comprendra le véritable *folklore,* spontané et original [1].

La première chose à faire pour arriver au départ de ces deux couches, c'est de faire pour les imaginations dont il s'agit un travail analogue à celui que Loiseleur Deslongchamps, Sacy, Benfey, ont fait pour la propagation des fables. La tâche est infiniment plus difficile, parce que l'on n'a pas ici, comme on l'a souvent pour les fables, une source unique et connue à suivre à la piste. L'on a cependant un point de départ assez ferme, c'est Pline. C'est là le Père Océan d'où coule tout le *folklore* savant du moyen âge et des temps modernes [2]. Il faudra recueillir

1. Il y aurait encore bien des réserves à faire sur la valeur de ces termes. On peut se demander si le *folklore* est jamais de création populaire. Entre la croyance ou la littérature dite *populaire* et la croyance ou la littérature dite *savante,* il n'y a qu'une différence de temps et non d'origine; car l'une et l'autre sont de création savante : le peuple proprement dit ne crée pas, il se contente de vivre; mais de tout temps, et dans les milieux les plus rudimentaires, il y a, à côté de la masse passive, des individus qui réfléchissent, qui créent, qui *formulent* les idées et les sensations inconscientes de la masse, en un mot des savants; c'est de cette classe que le peuple reçoit ses premières connaissances, ses premières croyances; avec le progrès de la réflexion, la classe savante s'élève à des créations plus compliquées, et le peuple reste à l'étage inférieur, ne pouvant suivre le mouvement trop rapide de la pensée savante. Il n'y a pas une croyance créée par le peuple, et une croyance créée par le savant : il y a seulement une croyance acceptée par le peuple, et une croyance qu'il n'accepte pas; mais l'une et l'autre viennent également de savants, l'une du savant d'autrefois, l'autre du savant d'aujourd'hui. L'abîme entre les deux ordres d idées vient de ce que la création du savant primitif répond mieux aujourd'hui encore à l'état intellectuel du peuple, encore primitif, et le *folklore* du jour est la science des premiers jours.

2. Par l'intermédiaire de son abréviateur Solin. « Pline a été peu lu,

toutes les rêveries contenues dans son livre, les suivre à travers les traductions ou les compilations similaires du moyen âge, saint Ambroise, Vincent de Beauvais, Barthélemi de Glanville, Brunetto Latino, le *Speculum mundi*, le *Lucidaire*, le *Livre de Sidrac*, les Bestiaires, etc. Une édition de Pline, annotée avec les extraits de toutes ces œuvres, se trouverait englober la moitié du *folklore* d'Europe. Cela sans doute n'embrasserait pas encore tout ce que la tradition populaire moderne doit à la tradition savante, qui a pu s'infiltrer par bien des sources et bien des canaux différents, principalement par les rapports plus étroits établis avec l'Orient depuis les croisades, et par l'intermédiaire des contes, d'où l'imagination populaire tire des formules larges, transformant le fait particulier conté en fait général et en loi; mais le terrain serait déjà largement déblayé.

Il resterait alors un résidu plus foncièrement populaire et qui comprendrait, d'une part, le *folklore* spécial, plus ou moins différent, non pour chaque *pays*, mais pour chaque *climat*, et né de l'observation directe du milieu; d'autre part, les débris d'un *folklore* général, dérivé de la vieille mythologie indo-européenne et qui, consulté avec prudence, pourra fournir des indications utiles à l'histoire comparée des mythologies.

La principale difficulté de ce départ et qui fait que les solutions ne seront certaines et définitives que pour le petit nombre de cas où la croyance populaire retrouvée dans une source savante se rapporte à des objets étrangers au milieu où elle paraît, c'est que parfois le trait signalé dans Pline a pu appartenir également, et d'une façon indépendante, au fonds populaire celte ou germanique. Il faudra donc soumettre Pline à son tour à un départ de même ordre : quand Pline reproduit-il une tradition populaire et vraiment vivante de son temps? quand reproduit-il une tradution écrite, le plus souvent d'origine grecque, empruntée elle-même la moitié du temps aux fables de l'Asie, à l'histoire naturelle telle que les voyageurs grecs l'ont rapportée de l'Orient depuis les guerres médiques jusqu'à la

tant à cause de l'étendue de son livre et du grand nombre de choses sans intérêt pour le moyen âge qu'il contient qu'à cause de son style recherché et souvent difficile. Solin, au contraire, renfermant une masse énorme de faits en un petit volume et les exposant dans un style accessible à tous et déjà marqué du sceau de la décadence, devint la base des encyclopédies » (G. Paris).

conquête d'Alexandre, depuis Critias, de réputation équivoque, jusqu'à Onésicrite, l'amiral du mensonge? Les chances de communauté primitive seront plus grandes dans le premier cas que dans le second. Il faut dire que le premier cas est le plus rare : Pline n'est pas un observateur qui note ce qu'il entend autour de lui, c'est un compilateur qui lit et copie.

En attendant qu'il se rencontre un érudit pour résoudre cette double question : « d'où vient Pline? » et « qu'est devenu Pline? » le pressant est de faire ce que fait M. Rolland. Il n'a pas opéré le départ et n'avait pas à le faire : il a rangé son trésor d'observations et de notes dans un ordre excellent, et l'a mis à la disposition du public. Il a organisé le cadre où viendront s'enregistrer à leur place marquée toutes les observations que l'on pourra recueillir désormais. Il a rendu par là un service signalé à la science.

J'ajoute pour terminer quelques observations de détail prises au courant de la lecture. I, p. 16 : le messin *jane d'eurson*, employé comme terme d'injure, signifie-t-il proprement « enfant de *hérisson?* » Le rapprochement de l'anglais *urchin*, au sens de *polisson, gamin*, suggère peut-être une autre explication : le sens de *polisson* est un sens tertiaire, dérivé d'un sens secondaire, *fée, diable, diablotin;* Byron l'emploie encore dans ce sens, comme synonyme de *little fiend, dwarfish demon* (*Childe Harold*, I, 24). L'*urchin* est dans le moyen âge une des formes favorites du démon ou au moins de son esprit familier (cf. *Macbeth*, IV, 1, 2); *eurson* ne serait-il pas pris ici dans ce sens?

P. 43. « Les ours enlèvent les jeunes filles, dont ils ont des produits moitié hommes, moitié ours » (Cordier, *Superstitions des Pyrénées*). Comparer la légende du *Bundehesh* (XXIII), selon laquelle les ours sont nés de l'union de Yima avec un démon femelle. La forme persane est plus primitive : l'ours ressemble trop à l'homme pour ne pas l'avoir dans ses ascendants (la réciproque est vraie : à preuve les Aïnos du Japon); de là l'idée secondaire de rapports continués : l'ours veut rentrer dans sa famille. Ceci est un cas de *folklore* naturel et où les analogies peuvent être à la fois très étendues et tout à fait indépendantes [1].

P. 116. *The wolf in one's stomach* se dit surtout à propos de

1. Cf. le conte de *Jean de l'ours* et les notes de M. Cosquin *Rom.* t. VI, p. 83 sq. (G. Paris).

l'appétit d'une femme enceinte : « You have thrived well under him ». — Faith! *like a wolf in a woman's breast* (Webster, *The White Devil;* voir la note correspondante dans l'édition Al. Dyce).

P. 41. Le proverbe : « il est de la nature de l'ours, il ne maigrit pas pour pâtir », me semble d'origine savante. L'abstinence prolongée de l'ours en hiver a pour premier garant Pline l'Ancien (VIII, 54) : « Ils dorment quatorze jours durant d'un sommeil si profond qu'on peut les blesser sans qu'ils le sentent : ce temps écoulé, ils vivent en suçant leurs pieds de devant (reproduit dans Kazwini, I, 1, 396) ».

III, p. 42. A la pierre précieuse dans la tête du serpent, comparer le diamant dans la tête du crapaud :

Sweet are the uses of adversity,
Who, like the toad ugly and venenous,
Still wears a precious jewel in his head (*As you like it*, II, 1).

P. 72. « L'eau qu'on va puiser après le coucher du soleil est malsaine. On l'appelle eau de grenouille. » Cf. *Shâyast lâ Shâyast :* « In the night water is not to be drawn from a well » (XII, 17, tr. West).

Au dicton du Berry :

Si l'orvet voyait
Si le sourd (= salamandre) entendait
Pas un homme ne vivrait,

comparer le proverbe de Suffolk :

If the viper could hear and the slowworm could see,
Then England from serpents would never be free.

TRADUCTIONS INDIGÈNES

DU

KHORDA AVESTA.

TRADUCTIONS INDIGÈNES

DU

KHORDA AVESTA.

I. — ORMAZD YASHT.

M. Carl Salemann a publié (*Ueber eine Parsenhandschrift der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg*, Leyde, 1878, p. 30) une traduction pehlvie de ce Yasht (d'après une lithographie de Bombay)[1] et une transcription parsie tirée d'un manuscrit parsi de St Pétersbourg (Bibliothèque impériale, N° 99).

Nous donnons ici une traduction sanscrite, contenue dans le Ms. V du fonds Burnouf, et une traduction persane, contenue dans le Ms. XXV de l'East-India Office Library.

1. Le Ms. XII de l'East-India O. L. a une traduction pehlvie du même Yasht, très incorrecte, comme celle de St Pétersbourg. Voici les principales variantes et corrections qu'elle fournit:

Page 32 de Salemann, ligne 7 : *afzûnîg*.
l. 8 : *açtômandân*.
l. 22 : *katâr*.

Page 35, ligne 20 : âigh farjâm kâr dînâ *nêvak* khavîtûnam.
l. 26 : jût bêsh *aigham bêsh* afash lûît.

Page 35, ligne 21 : après *makhîtûnît* : *ît man kulâ 2* zatûrîh yemalalûnît madam shapîr çarîtâr makhîtûnît çarîtar shapîr makhîtûnît.

Page 40, ligne 10 : kôhaçp.

I. Traduction sanscrite.

(Fonds Burnouf V, 66—95.)

1. apṛchat Jarathuçtaras Ahurmijdam : Ahurmijdo adṛçyamûrtte gurutara dâtâ çarîriṇâm asthimatâm puṇyamaya (asti Ahurmijdo dâtâ puṇyamaya iti sarvatra tridhâ âkâraṇam [1] param aparam stutyâyâtam. yat dâtâ puṇyamaya ity uktam asya ahurmijdatâ svâmitâ gurutâ mahâjñânatâca; asya dâtṛtâ sṛshṭidâtis; asya mahattâca iyam yat kiṅcanât pracuram kiṅcit çaknoti vṛddhayitum. Ahuramijdasthânam dîni samayaçca sarvadâ abhût, sarvadâ asti, tasmât sthânât bhavati prakaṭam *miçvânahê gâtvahê hvadâtahê*, asya dînir vâṇî, samayaçca sadâkâlatayâ Ahurmijdasya pravṛttikârî sarvasya kasyacit).[2]

kâ asti Avistâvâṇî gurvî balishṭatarâ (manushyasya yasyâm uktâyâm balam adhikataram jâyate)

kâ vijayakâritamâ

kâ çrîmattamâ (satkâryatamâ)

kâ kâryakâritamâ.

2. kâ vijayakâritayâ hantṛtamâ (pâpakarmiṇâm ity arthas)

kâ arogyakâritarâ

kâ kleçaṭâlanatamâ yat devebhyo manushyebhaçca

kâ samagrasya bhuvanasya sṛshṭimato manasas asti prâpakatarâ [3]

kâ samagrasya bhuvanasya sṛshṭimato vitarkâṇâm asti mûshakatarâ (kiṅcit ye kashṭasambhavâs avyâpârinâ) [4].

3. pratyavocat Ahuramijdas : asmâkam nâma Spitama Jarathuçtara yeshâm amarâṇâm gurûṇâm (kila ye vayam amarâs gurutarâs smas)

sâ asti Avistâvâṇî gurvî balishṭhatarâ (manushyasya yasyâm [5] uktâyâm balam adhikataram jâyate), sâ vijayakâritamâ, sâ çrîmattamâ (satkâryatamâ), [sâ kâryakâritamâ][6].

1. Glose interlinéaire : خواندن; cf. Vend. II, 1 (Commentaire pehlvi).
2. Cf. Nériosengh ad Yaçna, XIX, 1.
3. Glose interlinéaire : مراد رسانندهٔ.
4. Glose interlinéaire : اوارون.
5. Ms. balishṭatarâs mannshyasya yasya.
6. Omis.

4. sâ vijayakâritayâ[1] hantṛtamâ (pâpakarmiṇâm ity arthas), sâ arogyatarâ, sâ kleçaṭâlanatamâ yat devebhyo manushyebhyaçca, sâ samagrasya bhuvanasya sṛshṭimato manasâ asti prâpakatarâ, sâ samagrasya bhuvanasya sṛshṭimato vitarkâṇâm asti mushakatarâ (kecit ye kashṭasambhavâ avyâpâriṇâ).

5. tam abhâshat Jarathuçtaro : prakṛshṭam me tan nâma brûhi puṇyâtmâ Ahurmijda yat te asti mahattamamca (kila vapushâ) utkṛshṭataramca (mûlyena) sundarataramca darçanena, kâryakâritaramca, vijayakâritaramca, arogyakâritamamca, kleçaṭâlanatamamca devebhyo manushyebhyaçca.

6. yathâ aham nihanmi samastân devân manushyâṅca ye dus
yathâ aham nihanmi samastâs çâkinîmahârâxasîçca
yathâ mâm na kaçcit nihanyât, no devo, no manushyo, no çâkinî, no mahârâxasî.

7. atha uvâca Ahurmijdas :
prashṭâ nâma asmi puṇyâtman Jarathuçtara (kila praçnam sadâcâriṇam bahutaram kurmahe).
dvitîyas samuccayas (kila samuccayas sarve gavâm manushyânâm mayâ dattas)
tṛtîya evam çaktis (kila srashṭum çaktimân aham)
caturthas puṇyam atas param (kila vapurme sarve puṇyamayam asti)
pañcamas sarvavasu majdadattam puṇyâtmaprakaṭam (kila mûlam phalam sarvam aham dadam)
shashṭo yo 'smi buddhis (kila me buddhis çubhâ)
saptamo buddhis pramâṇas (kila yâvatîyam apexâ sâ me asti)
ashṭamo yo 'sti nirvâṇajñânam (kila kâryanyâyânâm nirvâṇajñânam aham uttamajâne)
navamo nirvâṇajñânasahâyyî (kila nirvâṇajñânatayâ anyeshâm sahâyyam karomi).

8. daçamo yo' smi vṛddhis
ekâdaço vṛddhikârî (kiṅcanât pracuram kiṅcit vṛddhaye)
dvâdaçamas svâmî (Çauçîuças asmât vacanât prakaṭîkṛtam yat purushâ yâvat dvâdaçabhis guṇâis prakatâ na bhavati svâmitâyâi na adhikaroti)
trayodaço lâbhâbhilâshî
caturdaça idam vibhinnaduskhas (kila kashṭam me nahi)

1. Mss. vijayakâritamâ yâ.

pañcadaças anirthinas (kila sadâcarât nirthino na bhavâmi)
shoḍaçam prakaṭam gaṇanâkaras (puṇyapâpayos samkhyâm aham karomi)
saptadaças sarvanirîxayitâ (kila sarvam kâryam puṇyam aham nirîxe
ashṭadaças arogyakaras
ekonaviñçatitamo yo'smi dâtâ (kila sṛshṭim aham dadam)
viñçatitamo 'smi yo'smi mahâjñânî nâma.
9. ârâdhaya mâm Jarathuçtara upari divasam upari râtrîm prâptena dânena prâṇasya
prâpnomi te sahâyatâyâi ânandâyaca aham yas Ahurmijdas
prâpnoti te sahâyatâyâi ânandâyaca yas uttamas sroshas puṇyâtmakas
prâpnuvanti te sahâyatâyâi ânandâyaca yâ âpas yâçca vanaspatayas yâçca muktâtmanâm vṛddhayas.

10. yadi abhilâsho Jarathuçtara amîbhyas kashṭâni ṭâlanâya devebhyo manushyebhyaçca devâçca tamobîjâs manushyâçca dushṭasamkhyâya çâkinîbhyaçca mahârâxasîbhyaçca (çâkinîca prasiddhaçabdâs[1]; mahârâxasîca sâ yâ sahasram pâpânâm margarjânim kṛtam asti sâ âkâçe pâtâlâdishu bhramate
anyâyebhyas adarçakebhyas açrotṛbhyas (anyâyîca prasiddhaçabdas[1]; adarçakâ açrotâraçca te ye hurmmijdasya sṛshṭim drashtum çrotum na çaknuvanti; anyâyatâ uttamâis nikṛshṭâiçca bhavati, uttamânâm çixâpanâpâlanâraxâca nikṛshṭânâm balâtkâro vighâtaçca: astica kecit dvayor api anyâyam vighâtam bruvanti yat uttamân nikṛshṭâ nighnanti niksṛhṭân uttamâçca nighnanti)
hiñsakebhyaçca dvipadebhyas âçmogebhyaçca dvipadebhyas (âçmogaçca dvidhâ: ekas chadmakas anyaçca svechâcârî; chadmakaçca sa bhavati yas kiñcit jñânatayâ paribhrâmayati, kila yâvanmâtrasya pâpasya tribhis gocarmasâṭaghâtais prâyaçcityam tâvanmâtram api pâpam puṇyasthâne nyasyati sa margarjânî: naca tasya sammânam bhojanam madhye yujyate naca tasya paçcâttâpas paitiîca bhavati. svechâcârîca sa bhavati yo madhye âçmogânâm pṛshṭatas pṛshṭatas asti ity brûte tasyâpi margarjânim param asya paçcâttâpas paitiî asti
vyâghrebhyaçca caturañhribhyas.

1. Glose ظاهر («mot dont le sens est connu»).

11. turushkebhyaçca prabhûtasâinyebhyas prabhûtaçastrebhyas asajjitaçastrebhyas utxiptaçastrebhyas hiñsâçastravahadbhyas.

atha imâni nâmâni ghoshaya prakṛshṭam brûhi sarveshu divaseshuca râtrîshuca.

12. pâtâca asmi (kila sṛshṭiraxâm karomi)

dâtâca pâlayitâca asmi (kila sṛshṭim aham dadam ahamca pâlaye).

jńânî adṛçyamûrtiçca asmi gurutaras

ârogyakaro nâma asmi ârogyakaratamo nâma asmi (kila aparebhyas iajdebhyas)

âcâryo nâma asmi

âcâryatamo nâma asmi (kila aparebhyas iajdebhyas; âcâryo yâcanâkaras [1])

svâmî nâma asmi

mahâjńânî nâma asmi (kila Ahurmijdasya svâmitâ mahâjńânavatî etasmât sthânât prakaṭam)

muktâtmâ nâma asmi muktâtmatamo nâma asmi)

muktâtma puṇyâtmakas

çrîmân nâma asmi çrîmattamo nâma asmi (aparebhyas iajdebhyas)

pṛthudarçî nâma asmi (kila kâryam pracuram nirîxe) pṛthudarçitamo nâma asmi (aparebhyas iajdebhyas)

dîrghadarçî nâma asmi dîrghadarçitamo nâma asmi (aparebhyas iajdebhyas).

13. praharako nâma asmi (kila sṛshṭim praharakena raxaye)

yâcako? nâma asmi

dâtâ nâma asmi

pâtâ nâma asmi

pâlayitâ nâma asmi

jńânî nâma asmi (kila lâbham chedam jâne)

jńânitamo nâma asmi

vṛddhimân nâma asmi (kila uttamebhyas lâbham vṛddhaye)

vṛddhipramâṇo nâma asmi (kila yat pramâṇena apexatâca [l. apexitâca?] tâ vṛddhaye)

abhilâsharâjâ nâma asmi (kila sṛshṭaye râjyam abhilâshaye)

abhilâsharâjatamo nâma asmi

svatantrarâjâ nâma asmi

1. Glose : دعا كننده.
2. Glose : خواستار.

svecchârâjâ nâma asmi.

14. apratârako nâma asmi (kila kam api na pratârayami)
vigatapratârako nâma asmi (kila yo mâm pratârayitum ihate sa svayam pratarito bhavati)
adhikaraxako nâma asmi
kleçaṭâlako nâma asmi (kila sṛshṭes kashṭam dûre ṭâlaye)
ekahelayâṭâlako nâma asmi
sarvaṭâlako nâma asmi (kila sarvasahâyatayâ)
sarvaghaṭayitâ nâma asmi
sarvam uttamam sarvaçubho nâma asmi
prabhûtaçubho nâma asmi
çubhanâma asmi.

15. kâmalâbho nâma asmi (kila çubhalâbham yathechayâ karomi).
kâmalâbhatamo nâma asmi (kila vapushi me sarve lâbhâs)
lâbhavân nâma asmi
sâdhako nâma asmi
lâbhâbhilâshî nâma asmi
puṇyam nâma asmi (kila tanu me sarvapuṇyam)
mahân nâma asmi (mahattâca svâmino dvidhâ ekâca vapushâ ekâca kâryanyâyâdibhis)
râjâ nâma asmi, râjatamo nâma asmi (aparebhyas iajdebhyas)
çubhâjńânî nâma asmi, çubhâjńânitamo nâma asmi
dîrghalâbho nâma asmi (kila dîrghakâlam dîrghalâbho mattas prabhûtas).
16. tâni imâni nâmâni nas
yaçca me etasmin bhuvane yasmin ṣrsḥtimati sapitma Jarathuçtara imâni nâmâni ghoshayati brûteca
17. upari vâ divasam, upari vâ râtrîm prabrût[e], uttishṭhan vâ upaviçan vâ, upaviçan vâ uttishṭhan vâ, aeviaghanem vâ bandhayan, aeviaghanem vâ choṭayan (kila bruvâno kustîm nûtanâm karoti punar brûte); prakṛshṭam vâ vrajan sthânât, prakṛshṭam vâ vrajan gṛhât, prakṛshṭam vâ vrajan grâmât, samprâpto grâmântara[m] vâ;
18. no tasya narasya tasmin divase, na ca tasyâm râtrâu
kopaçca durgatimân dushṭanâmano vinâçanâya (kila kopas tasya mano vinâçayitum na çaktas)

no karttarîbhis, naca cakrâis, naca çarâis, naca çastrikâbhis, naca vajreṇa, naca prati kurvanti tân vinâçanâya.

19. pratikurvanti imâni nâmâni pṛshṭha[ta]çca purataçca
pratikurvanti adrçyamûrtes dushṭagaṇât
kâmâcca durgatimatsariṇât
jîvanyajîvatâm kadarthakât prabhûtamṛtyoçca paritas durgates yasmât âharmanât
dṛshṭântasya yathâ sahasranarâṇâm ekanaram pratiraxayet.

21.[1] namo râjaçriyo
namo eranvejadeçâya
namo lâbhamûrtaye majdadattâyâi
namo udakâya Dâitinadyâs
namo Arddûîçûraudakebhyo nirmalebhyas
namas samagrâyâi puṇyatmanâm pañktaye

22. Ahunvaram ârâdhaye svâmino abhilâshalaxaṇam puṇyam atasparam sundaram gurutaram ârâdhaye
udyamamca çaktimca, vijayamca çriyaçca prâṇamca ârâdhaye (caktir, iti bâhûnâm; prâṇam, iti pâdayos)
Ahurmijdam çuddhimantam çrîmantam ârâdhaye.
ye vidyamânebhyas evam ijiçnyâs upari uttamasya mahâjńâninas svâminas (kila ijiçnim Ahurmajdâya pracurâs kurvanti) vettus puṇyam yat kińcit (kila yat kińcit puṇyam prasâdam Ahurmijdo vetti) samavâyikân tân tâçca ârâdhaye (kila narastrîâkṛtîn Amiçaspintân ijaçnimca namaskṛtimca çaktimca prâṇamca âçirvâdayâmi Ahurmijdâya çuddhimate çrîmate.

1. Pour § 20, voir Neriosengh ad Yaçna XLIII, 16.

II. Traduction persane.

(East-India Office Library XXV, 53 – 64.)

پرسید زرتشت از هورمزد

§ 1 هورمزد غیبی بزرکتر دادار دهنده کیهان استمندان پرکرفه هست
هورمزد دهنده پرکرفه این هر جا سه کانه خواندن ودیکرنام از ستودن
او یافته که دهنده وپرکرفه کفته هورمزدی وخدای وبزرکی او هرویسپ
آکاهی ودهشنی او کیهان دادن ومهتری او این که از اندك چیز بسیار
چیز افزاید هورمزد وجای او ودین وزمان همیشه بود همیشه هست واز
همانجا ظاهر خواهد شد [illegible] · دین او
و سخن او وزمان او همیشکی و هر چیزی که از هورمزد هست رواج
دهنده آنست

کدام هست سخن اوستا بزرکتر زورمندتر که مردم‌را از کفتن او زور
بسیارتر پیدا شود

کدام فیروزکرتر

کدام خره‌مندتر ونیك کارکننده

کدام کارکننده

§ 2 کدام به فیروزی زننده کنه کاران این معنی

(54) کدام تندرستی

کدام رنج دفع کننده که از دیوان ومردمان

کدام اندر کیهان استمندان مراد رساننده هست

کدام اندر کیهان استمندان حیالات فراموش کنند، هست هر چه از رنج
پیدا شده اوارون

پاسخ داده اهورمزد § 3
نام ما سپیتامان زرتشت که امرك بزرك یعنی ما که امرك وبزرك هستم b
آن هست سخن اوستا بزرك وزورمندتر
آن فیروزکرتر
آن خرهمندتر
آن کار بر آرنده

آن به فیروزکری زننده § 4
آن تندرستی دهنده
آن رنج دورکننده که از دیو ومردم (55)
آن اندر کیهان استمندان مراد رساننده هست
آن اندر کیهان استمندان خیالات فراموش کننده هست هر چه از رنج
پیدا شده اوارون

اورا کفت زرتشت § 5
مرا بزرك نام تو بکوی کرفه کر هورمزد
که ای تو هستی (b) مهتر به تن
بسیار بزرکتر به بها
نیکو صورت بدیدن
کارکننده‌تر
به فیروزی زننده‌تر

تندرستی دهنده‌تر
رنج دور کننده که از دیوان ومردمان

چون من شکنوم هما دیوان ومردمان که بد § 6
چون من شکنوم هما جادوان وپریان
چون مرا هیچکس مشکاد (56)
نه دیو ونه مردم ونه جادو ونه پری

به او کفت هورمزد § 7
پرسنده نام هستم ای اشو زرتشت یعنی پرسش فرارون بسیارتر کنم
دیکر رمه‌مند یعنی رمه همه کاوان وکوسپندان من داده
سدیکر ایدون توانا یعنی آفریدن توانا من
چهارم کرفه بلندتر یعنی وجود من تمام پر کرفه است
پنجم همه چیز مزد داده از کرفه پیدا یعنی بن وبر همه من داده (b)
ششم که هستم خرد یعنی خرد من نیك
هفتم خرد پیمان یعنی چندانکه خواهش من است
هشتم که هستم هرویست آکاه یعنی کارو داد به هرویسپ آکاهی خوبتر دانم
نهم که دور اندیش یار یعنی به هرویسپ آکاهی دیکرانرا یاری کنم

دهم که هستم افزون § 8
یازدهم افزائینیدار از
اندك چیز بسیار چیز افزائینم (57)

دوازدهم خدای سوشیوش از همین کفتار پیدا کرده چرا مردم که تا
دوازده هنر پیدا نباشد بخدای باور نکردن
سیزدهم سود خواستار
چهاردهم که هستم جد بیش یعنی بیش از مردمان جدا کنم
پانزدهم همتی که یعنی از فرارون عاجز نباشم
شانزدهم ظاهر شمار کننده کرفه وبزه‌را
هفتدهم همه نکرنده یعنی هما کار کرفه من بنکرم
هژدهم تندرست کننده (b)
نوزدهم که هستم دهنده که جهان من دادم
بیستم هستم که هستم مه دانا نام

§ 9 بزرك دار مرا ای زرتشت بر روز وبرشب
یافته دهشن زور
رسم برای یاری تو ورامشن من که هورمزدم
رسد برای یاری تو ورامشن وه سروش اشو (58)
رسند برای یاری تو ورامشن که آب واورور که فروهر اشوان

§ 10 هرکاه خواهی ای زرتشت از ایشان رنج شکستن
از دیوان ومردمان دیو یعنی تاریك تخمه ومردم بد شمار
جادوان وپریان جادو سخن ظاهر وپری آن باشد که هزار مرکزان کرده
است وبر آسمان وته زمین بکردد
ظالم وکور وکر ظالم ظاهر است کوروکر آن باشند که دامان هورمزد (b)
دیدن وسخن شنیدن نتوانند وظالم آن باشد که به ظلم چه در میان نیکان
وچه اندرون بدتران باشد نیکانرا پند دادن وپروردن وپاسبانی کردن وبدانرا

ستم کردن وزدن هست که اندر هر دو ستم زدن بکوید چه نیکان را بدان
بزنند وبدان را نیکان
رهزنان دو پای را
اشموغان دو پای را آشموغ دوکونه یك فریبنده ودویم خودشه فریبنده آن
باشد که از اندك دانستن بکرداند یعنی اندازه کاه چه (سه) چابك چرم کاو
زدن توجش آن باشد آنقدر کاه بجای کرفه بنشاند وکرفه بجای کاه بنشاند
ومرکرزان اورا در میان طعام انجمن کرامی نباید کرد اورا از پشیمان بودن
پتت هست وخودشه آن باشد هر که در زمره آشموغان نشسته بارها به (59)
پرسد وهست این بکوید اورا هم مرکرزان لیکین از پشیمان بودن اورا پتت باشد
کرکان چهارپای را

§ 11 ترکان بسیار لشکررا
بسیار سنه[1] را یعنی بسیار سلاح دارنده را
بلند کرده سنه را
سنه که به نیت زدن در دست بکیرند ایشانرا
ایدون نام مایان خوانده بآواز بلند بکوی
(b) در تمام روز و تمام شب

§ 12 پاسبان هستم یعنی آفرینش را پاسبانی
دهنده وپرورنده هستم یعنی جهان من دادم ومن به پروردم
دانا و غیبی هستم بزرکتر
تندرست کننده نام هستم
تندرست کننده‌تر نام هستم یعنی از دیکر ایزدان

1. سنه, zend *çnaithish*.

اشهورنان نام هستم
اشهورنان تر نام هستم اشهورنان دعا کننده
خدای نام هستم مه دانا نام هستم یعنی خدای ومه دانائی هورمزد از (60)
این جا پیدا
اشو نام هستم واشوتر نام هستم یعنی روان او تمام ثواب داشته باشد
خره‌مند هستم خره‌مندتر نام هستم از دیکر ایزدان
پر بیننده نام هستم یعنی کارودادرا بسیار به بینم
پر بیننده‌تر نام هستم از دیکر ایزدان
دور بیننده نام هستم دور بیننده تر نام هستم
از دیکر ایزدان (b)

§ 13 پاسبان نام هستم یعنی کیهان به پاسبانی نکهدارم
خواستار نام هستم
دهنده نام هستم
پاسبان نام هستم
پرورنده نام هستم
دانا نام هستم یعنی سود وزیان بدانم
داناتر نام هستم
افزائینیدار نام هستم یعنی نیکانرا نیکی افزایم
افزائینیدار پیمان نام هستم یعنی پیمان دیده بیفزایم
خواستار پادشاه نام هستم یعنی آفرینش را پادشاهی بخواهم
خواستار پادشاه‌تر نام هستم (61)
خود مراد پادشاه نام هستم
خود مراد پادشاه‌تر نام هستم

§ 14 افریننده نام هستم یعنی بهیچ وقت نه فریبم
جد فریب نام هستم یعنی هر که مرا فریفتن خواهد خود فریفته شود
بسیار پاسبان نام هستم
رنج دور کننده نام هستم یعنی از کیهان رنج دور بکنم
بیکار زننده نام هستم
تمام زننده نام هستم یعنی بیاری تمام
تمام پیدا کننده نام هستم تمام نیك
تمام خوبی نام هستم
پر خوبی نام هستم

§ 15 سود مراد نام هستم یعنی خوبی وسود چندانکه بخواهم بکنم
سود مراد تر نام هستم یعنی در وجود من تمام سود
سودمند نام هستم
عظمتی نام هستم
سود خواستار نام هستم
کرفه نام هستم (62)
مه بلند نام هستم مهتری خدای دو کونه یك به تن یك به کارو داد
پادشاه نام هستم
پادشاه‌تر نام هستم از دیکر ایزدان
نیك دانا نام هستم
نیك داننده‌تر نام هستم
دور سود نام هستم یعنی تا دور سود از من بسیار

§ 16 آن این نام

هر که اندر اینجهان من که آفریده ای سپتمان زرتشت این نام من بخواند (b)
وبگوید
بروز و بر شب

بگوید بر خاسته یا نشسته یا از نشستن بر خاسته § 17
در ایونکهن بستن یا در ایونکهن کشادن یعنی در کفتن کستی نوکند وباز
بخواند
فراز از جای رفتن
فراز از خانه رفتن
فراز از ده رفتن (63)
یا برسیده اندر ده

نه اندرآن ده اندرآن روز نه اندرآن شب خشم دروند منشن خراب کند § 18
یعنی خشم بد منشن دروند اورا خراب نتوان کرد
نه بمقراض یعنی آلت جنك[1]
نه به تیر
نه بکارد یعنی به تیغ هم نی
نه به کرز
نه پذیرند اورا خراب کردن (b)

به پذیرند این نام از پس واز پیش § 19
بپذیرند از غیبی بد سپاه
ازورن نام دیو که دوزخی وکانی است

1. *Nôiṯ cakavô* n'est pas traduit.

از زیوندکان زیست کاستار پر مرك دوزخی که آهرمن
همانای آن چون هزار مرد یك مرد را پاسبانی بکند (64)
(چون که بالا نوشت)
نماز کنج کیانیانرا § 20
نماز ایران ویج شهررا
نماز سود صورت هورمزد دادهرا
نماز آب رود دایتیرا
نماز آب اردویسور ویژهرا
نماز تمام فروهر اشوانرا

اهونور را بزرك دارم § 21
کرفه بلندتر نیك صورت بزرکترا بزرك دارم
همت وتوانای وفیروزکری وخـــره وزوررا بزرك دارم توانای بازو وزور دوپای
هورمزد خالص نورمندرا بزرك دارم
در واج — هورمزد خدای — ایدون باد
دعا میکنم هورمزد خالص نورمندرا

Observations[1].

1. La grande glose de ce paragraphe se retrouve dans Nériosengh au début du Yaçna XIX, 1 (voir le texte de Spiegel auquel notre manuscrit fournit quelques bonnes corrections).

1. Pour la traduction d'ensemble de ce morceau et des suivants et pour les détails qui ne sont pas touchés ici, voir notre traduction des Yashts (*Sacred books of the East*, vol. XXIII).

La fin de la glose contient un trait important : « Le lieu, la loi et le temps d'Ormazd ont toujours été et seront toujours : cela ressort du passage de l'Avesta : *miçvânahê gâtvahê hvadâtahê* [1]. Sa loi, sa parole et son temps sont à toute éternité ».

Le *miçvâna gâtva hvadâta*, le *Hamêsha çût* de la tradition, est selon les Parses le lieu où les bonnes œuvres de l'homme sont gardées et portent intérêt jusqu'à la résurrection, pour contrebalancer à ce moment le poids des fautes. Nous avons traduit, dans notre version du Vendidad : « Le lieu souverain de l'éternel bien-être », le considérant comme le siège éternel du *çavah*. Littéralement, l'expression est, en effet, « le lieu souverain qui produit continuellement le bien », et cette épithète de *hvadâta*, souverain, est une épithète réservée au ciel et aux formes du ciel. Le *miçvâna gâtva* n'est donc qu'un autre nom de l'espace céleste, siège d'Ormazd, comme la lumière infinie, l'*anaghra raocâo*.

L'identité du *gâtva* avec la lumière infinie ressort des premières lignes du Bundehesh, où il est dit que la région de lumière qui est le *lieu (gâç)* d'Ormazd est ce qu'on appelle la lumière infinie. Nous avons ici l'explication du passage d'Eudème (ap. Damascium) [2], selon lequel les Mages ont pour premier principe, soit l'Espace, soit le Temps (Τόπος ou Χρόνος) : le Temps est le Zervan des Parses; l'Espace est le Gâç du Bundehesh, le *Miçvâna gâtva* de l'Avesta, identique à la lumière infinie [3].

2. kaṭ vîçpahê aṅhéush açtvatô *mana açti vîjaghmishtem?* kaṭ vîçpahê aṅhéush açtvatô *aṅhvām açti vîmarezishtem?*

Les traducteurs européens considèrent *mana* comme le génitif de *azem* (par exemple : Was ist in der bekörperten Welt mir am hülfreichsten; Justi, s. *vîjaghma*) : mais la structure symétrique des deux phrases prouve que *mana* s'oppose à *aṅhvām*. Il faut traduire :

« Quelle est la chose, dans tout l'univers matériel, qui fait le » mieux arriver le désir?

1. Sîrôza 30; Vend. XIX, 122.

2. *De primis principiis*, ed. Kopp, ch. 125.

3. Cf. Ormazd et Ahriman, § 259. « La loi *(dîni)* est son omniscience et sa bonté » (Bundehesh).

« Quelle est la chose, dans tout l'univers matériel, qui débar-
» rasse le mieux des craintes? »

Mana, traduit en pehlvi [1] *zakî pun mînishn ît,* « ce qui est dans l'esprit » (le sscr. *manasâ* répond à *pun mînishn*), est sans doute un accusatif pluriel neutre d'un thème *mana : mana* vient bien de la racine *man,* penser, mais avec la nuance de l'allemand *Minne* : c'est le désir, l'amour. De là la glose persane مراد, désir.

Aṅhvãm, ou mieux *aṅhãm* (E. I. O. XII), est « le souci, la crainte », *vitarka,* خيالات; cf. Yaçna XII, 6, où *aṅha* est traduit *ûhena,* kila *prajñâ-unmeshena,* la prévision, la conjecture; *aṅha* est donc neutre de sens et ici c'est le contexte seul qui lui donne son sens défavorable.

7. *Frakhshtya,* le premier des noms d'Ormazd, est traduit: « le questionneur », پرسنده; « c.-à-d. que nous faisons beaucoup de questions sur le bien ». Il est clair qu'il faut le passif : « le questionné », car Ormazd est celui à qui l'on s'adresse pour connaître la vérité : il recommande à Zoroastre de l'interroger afin de devenir meilleur (Vend. XVIII, 18 sq.) : il est, comme Varuṇa, celui à qui toutes les créatures viennent s'adresser.

Le pehlvi a *purçishnîg* qu'une glose persane lit à tort فرهست et traduit بزرك, puissant. La glose pehlvie qui suit prouve l'inexactitude de cette lecture et de cette interprétation : *kâr u dînâ kabed purçîm.*

Vãthwyô : celui qui donne des troupeaux d'animaux et d'hommes.

Avi-tanyô : puissant *(tuvânîk, çaktis);* le pehlvi le rapporte à « sa puissance aux œuvres religieuses » (*pun kâr udînâ;* توانا در كار دين), le sanscrit et le persan à « sa puissance créatrice ».

Khratumâo est traduit comme un composé de *mâ,* mesure: « possédant l'intelligence dans la mesure que je désire ».

Ciçtivâo est de même traduit comme un composé d'un mot *vañṭ* signifiant « qui aide, qui accompagne » ; le suffixe *vañṭ* est d'ailleurs toujours traduit ainsi *(ayyâr),* étant assimilé à la racine de *vañta,* secours *(ayyârîh); ciçtivâo* est « celui qui donne aux autres la *ciçti* (la science suprême, *nirvâṇajñâna, farjâm kâr*

1. Les citations pehlvies sont données d'après le mss. E. I. O. XII.

dînâ; عاقبت کار, glose). Je crois que *khratumâo* et *çiçtivâo,* s'opposant à *khratu* et *çiçti,* signifient soit « celui qui possède l'intelligence, la science suprême », par opposition à cette science et à cette intelligence personnifiées, ou bien « celui qui en dispose, qui les distribue ».

8. Le douzième nom d'Ormazd est « *Ahura,* Seigneur, c.-à-d. *Çôshyôsh* : il suit de là que sans douze vertus un homme ne peut être roi ». Il y a ici une allusion à une théorie qui nous échappe sur les vertus nécessaires du roi en tant qu'assimilé à Ormazd.

imaṭ-vîdvaêshtvô : il n'y a pas de mal en moi (tr. sscr.); j'écarte le mal des hommes (tr. pers.).

hâtâ marenish : celui qui compte d'une façon manifeste, c.-à-d. celui qui tient la balance du bien et du mal. *hâtâ* est donc un synonyme ou une forme de *haithyâ; marenish* vient de *mar (*hmar),* compter. L'expression est prise du Yaçna, XXXII, 6, où elle est rendue de même.

11. *drafsha,* dans *perethu-drafsha, eredhwô-drafsha, uzgereptô-drafsha, khrûra drafsha,* ne signifie point « étendard », mais « arme » (سلاح, *çastra*) ; en persan encore درفش, *dirafsh,* signifie « lance » en même temps que « drapeau » (le drapeau flottant à la lance). La phrase signifie : « l'armée aux larges rangées de lances, aux lances droites, aux lances dressées, portant la lance meurtrière ».

13. *çpashta* : celui qui garde *(praharaka,* پاسبان) : le mot vient donc de la racine *çpaç,* lat. *spec-io.* Les héros Avestéens demandent souvent comme faveur des dieux *pouru-çpakhshtîm ṭbishyañtãm* (Y. LVI, 10, 9 ; Y. V, 53 ; X, 11, 94 ; XXIV, 25) : c'est non pas « la pleine oppression de l'ennemi » (viele Unterdrückung), mais « la faculté d'observer en plein l'ennemi » pour n'être point surpris et pour surprendre. — Drvâçpa ou Gôshûrûn, la déesse protectrice des animaux, est dite *pouru-çpakhshti* « la grande gardienne ».

vîta : celui qui désire (qui veut du bien; *yâcaka* خواستار), de la racine *vi,* désirer, qui a donné *vî,* désir, bonne volonté

(Vend. VIII, 17 [41]); *vayô,* amour (Y. LII, 7, d), tr. *dôshishn, mitratvam; vaya,* même sens (Y. XXII, 16; tr. *khvahishnômand; vayû* (? LII, 7; tr. *khvahishn*). — Voir *Fragment d'un Commentaire sur le Vendidad,* au Farg. VII.

zhnâta: «celui qui connaît», c.-à-d. celui qui reconnaît l'utile du nuisible.

nāmô-khshathra: « roi à sa volonté, indépendant » (*svatantra,* خود مراد). Le pehlvi a [illegible] qui peut se lire *âzât,* libre; de là les traductions sanscrite et persane; mais il peut aussi se lire *âpât,* آباد; or il semble que ce soit là la vraie traduction, car vient ensuite la glose: *âigh khutâi rât am,* c.-à-d. que je suis un roi généreux.

14. *adhavîsh* est « celui qui ne trompe pas »; *vidhavîsh,* « celui qu'on ne trompe pas ».

vîçpa-hvâthra, pouru-hvâthra, hvâthravâo : voir plus haut, p. 191 sq.

15. *verezi-çaoka :* « qui fait le bien à son désir » (*kâmalâbha;* سود مراد; [illegible]). Ainsi la tradition rend *verezi,* non pas comme un dérivé de la racine *varez,* faire, mais comme un synonyme de *vouru* (voir plus haut, p. 181). La tradition est d'ailleurs constante dans cette traduction : ainsi *verezi-dôithra* (Y. XXVI, 8), épithète des Amshaspands, est traduit comme *vouru-dôithra* (Vend. XIX, 123): *kâmak dôiçr* (voir l. l.); la glose du Yaçna porte *âigh nîvakîh pun apâyaçt obdûnand,* c.-à-d. « qu'ils font le bien à leur désir »; c'est la glose même de nos traductions. De même *verezvaṭ-manô* (Y. LXI, 28) est traduit : *kâmak mînishn,* « désir de l'esprit »; *verezyaṅha* (Y. I, 40) est traduit : *svâmi-kâma* « qui suit le désir du maître ». Comme le pehlvi connaît parfaitement le verbe très commun *varez,* agir, on est forcé d'admettre que la traduction de *verez* repose sur une tradition authentique.

18. *akavô, cakavô, ishavô, kareta, vazra, açânô* : couteaux (*kartari*), arbalètes (*cakra,* چرخ), flèches, épées, massues, pierres.

19. *parshtaça pairivâraça :* « défense par derrière et défense par devant » (*pṛshṭha[ta]ça puratarça*). *Parshta* est dérivé de

parshti, dos, et ne signifie point *Bekämpfung, Abwehr* (Justi s. v.). *Pairivâra* est formé de *var*, entourer, et de *pairi* qui ne signifie pas seulement «autour» mais aussi «devant» : *pairi-dahvyu* (Y. X. 144; v. infra Mihr Nyâyish) est traduit که پیش هر شهر است; *pairi âish* (Y. XLIX, 10) est traduit *pêshci olmanshân.*

II. — KHÔRSHÊT NYÂYISH.

I. Traduction pehlvie : E. I. O. L. XII, 12.
II. Traduction persane : E. I. O. L. XXV, 16.
III. Traduction sanscrite : Fonds Burnouf V, 1.

I. Traduction pehlvie.

1. Shinâyîtârîh Auhrmazd
namâz â yadrûnam ô lak Auhrmazd 3 bâr lûîn min hamâk dâmân unamâz olman Amshâçpandân harviçp pun hamkâmîk[1] yakhçûn.
îtûn raçât Auhrmazd
îtûn raçât Amshâçpandân
letamman ahlavân Fravâhrân
letamman Vâi dêr khutâi âi Râm îzat[2].

2. shinâyîtârîh Auhrmazd
tarvînîtârîh i (u) Ganâkmînôi[3].
3. Frâj(i) çtâyîm humat uhûkht uhvarsht pun mînishn uguvishn ukunishn.
madam obdûnishnîh yahbûnam harvîçt humat uhûkht uhvarsht (âigh karfak obdûnam).
barâ shabkûnishnîh yahbûnam harvîçp dushmat udushukht udushhvarsht (aigh vinâç lâ obdûnam)
frâj ol lakûm râtînam man Amahraçpand hanâ havmanît
îzishn âshnâk ûçtûfrît

[1] Glose interlinéaire یک خواهش.
[2] Ces quatre dernières lignes, omises dans le manuscrit, sont rétablies en marge par une main différente.
[3] La traduction de *haithyâvareshtãm* ... est omise.

frâj pun mînishn frâj pun guvishn frâj pun kunishn frâj pun akhûî mînishnîk frâj pun tan zaki nafshman jân (âigh tan pun khvêshîh lakûm yakhçûnam pun khvêshîh î lakûm dâsht hanâ âigh atam tan min ravân barâ apâyat yahbûntan barâ yahbûnam).

çtâyîm ahlâyîh ashem vohûk êvak.

5[1] namâz ô Auhrmazd (u Auhrmazd guft âigh: nyâyishn ô li ghal kart yahvûnît shapîrân parvartârtûm çarîtarân zatârtûm).

naçadman ô Amahraçpandân (u Amahraçpandân guft âigh: niyâyishn o lanman olman kart yahvûnît man patmânîg vashtamûnît upatmânîg dârît kulâci min patmân barâ frîbît olman shapîrân arzânîkân yahbûnît).

naçadman ô Mitrô frâgôyôtî (Mitrô î frâgôyôt guft âigh: niyâyishn ô li olman kart yahvûnît man Mitrôî ravânî nafshman khôp yakhçûnît ci amatash Mitrôî madam ravânî nafshman dâsht yahvûnît ash hamâî dâmî Auhrmazd khôp dâsht.

naçadman ô khôrshêtî arvandâçp (khôrshêt arvandâçp guft âigh: niyâyishn ô li olman kart yahvûnît pun kâr ukarfak obdûntan makîrûnand [écrit [illegible]] lâ pun rôj yakhçûnît miman rîp [illegible] danman râçî li yâtûnam uozalûnam[2] lâ pun rôjî yakhçûnam).

niçadman ô dôiçrî Auhrmazddât (dôiçrî Auhrmazddât guft âigh: niyâyishn ô li olman kart yahvûnît man hamâk dâmî Auhrmazd pun hucashmîh madam nikîrît uhîc îsh pun dushcashmîh madam lâ nikîrît hêêr [illegible][3] ol miâ lâ yadrûnît niçadman[4]).

niçadman ô tôrâ niçadman ol Gâyômart (tôrâ û Gâyômart guft: niyâyishn min olman vêh makîrûnand man maç dar kaç ukaç dar maç vicîn khavîtûnt kartan amat brâtî kaç dar brât maç vinâç obdûnand akhî maç akhî kaç barâ âmûrzît).

niçadman ô Zartûhshtî Çpîtâmân Frôhâr (Zartûhsht[5] niyâyishn min ô vêh makîrûnt man pun danman dînî shapîr mazdiaçnân vêsh vêh yeqôyemûnît zak min dînî paitâk vêsh mînît vêsh gûvît vêsh kunît.

niçadman ô harviçp zak ahlavân gîtî manci ît manci yahvûnît manci yahvûnand.

1. Les cinq premières gloses de ce paragraphe se retrouvent avec quelques variantes dans le Yaçna, ch. LXVII, 58 sq. (éd. Spiegel.)

2. Glose interlinéaire آمدن شدن.

3. Glose نسا.

4. Manque dans le Yaçna depuis *hêêr*.

5. Suppléez *guft : âigh (?)*.

Bâmdât, shapîrûm mînîshn khûtâi (پیوند) frârûntar barâ obdûnand umanci ahlâyîh kâr ukarfak ziam kart yahvûnît nîvakîhci ô tanam yahbûn.

Nîmrôj. danman ravân ô zakî bâlîçt bâlînân (âigham ravân bâlâ ô khorshêt pâyak yâmatûnât).

Açpârak. pun lak madam afzûnîk mînôi vartishn[1] yâmatûnât (min çarîtarîh ô shapîrîh tan paçîn[2]).

Ashem vohûk 3 guftan upun kulâ êvak shemî anakhtûntan upun kulâ êvak niçadman ol zafr yadrûntan

çitîgar kartak bun.

6. Mitrôî frâgôyôt îzûm râçtun (l. râçtîn) guvishn anjumanîk[3]

1000 gôsh î hutâshtît î bêvar cashm î buland

î pur âkâç kâr dînâ uzakash dar khvêshkârîh afzâr uakhvâb âighash bûshâçp lûît دسمل[4]

7. Mitrô î harvaçtîn matâân dahyûpatishn yazbakhûnam man frâj yahbûnt Auhrmazd gadmanômand min mînôîân yazdân

8. Tishtar druçtîh cashm râi yazbakhûnam[5]

Tishtâr çtur râyômând gadmanômand îzûm

Vanand çtâr î Auhrmazddât yazbakhûnam

Çpâsh î khutât yazbakhûnam

zemân î akanârak îzûm

zemân î dîrang khutâ îzûm[6]

rîçtak î farjânîk Auhrmazddât ahlav îzûm

dîn î shapîr mazdaiçtân yazbakhûnam[7]

9. harviçt ahlav îzat mînôi yazbakhûnam

harviçp ahlav gîtî yazbakhûnam

[illegible].

1. گردشنه یعنی هرجا میکردد.
2. بربد ونیک می کردد تا قیامت.
3. سردار انجمن.
4. هوشیار. (zend *jaghâurvâonh*)
5. Le paragraphe Tishtryenyô . . . est omis.
6. Manque *vâtem* etc.
7. Manqne *pathãm* etc.

II. Traduction persane.

(16) Panãmi Yazdãn çtâim zbâim dâdhâra Ahurahê Mazda raêyô mañṭ qarahê mañṭ[1].

بنام ایزد ستایش کنم وذکر کنم دادار هورمزد نورمند وویژه‌را

Harvéçp âgâh kiridhagâra

دانندهٔ تمام اسرار ازینجهان واز آنجهانست وکردکار یعنی پیدا کننده ست

qudhâvañdãn qudhâvañṭ pâdshâh bar hamahê pâdashâhã

خداوند تمام خداوندان وپادشاه بر تمام پادشاهان

(nighê) dâr khâlaké mahhlûka alazhak rôzî dahiñ(b) dahê

نکهدارنده پیدا کننده تمامی پیدا شدکان وپیوسته روزی دهنده

kâdar kavî aokdîm bakhshâiñdahê bakhshâiçgarê mihirôbãn

قدرت دارنده وقوی وقدیم وبخشاینده بخشایش‌کر مهربان

tavânâ udânâ upâka parvardhegâr âdal pâdshâhî bé zhwâl bâshaṭ

توانا ودانا وپاك وپرورنده عادل پادشاهی وبی زوال باشد یعنی هرکز باخرنرسد

Hôrmezda qudhâi awajûnî

آن که هورمزد خدای هست ودایم در افزون بودن است

Gaoraja qarahê awajayâṭ khurashéṭ amiragh raêmant qarahê mañt urvaṭ asp

بزرکی ونور خورشید بی مرك که روشنی دارنده وتیزاسپ است در افزونی باد

ezh hamâ gunâh patit pashaêmânô m

از تمام کناه پتت کرده پشیمان هستم

pa patita hôm

تا به پتت هستم

Nimaçté Ahura Mazda

§ 1 نماز ترا او خدای مه دانا

1. Le texte en italique est écrit en pazend dans le manuscrit.

سه آئین یعنی به منیت وبه کفتار وبه کردار *thrîshciṭ*

پیش از تمام پیدایش

نماز شمارا (b) ای امشاسفندان تمام یك مراد دارنده هستند

امشا یعنی امرك وسپنتا بمعنی بزرك هفت صورت دادار هورمزدرا

اینجا برسید یعنی بیائید دادار هورمزد

اینجا امشا سفندان هفت صورت خدای

اینجا فروهر اشوان

اینجا رام ایزد دیر خدای

خشنود کردانم هورمزدرا

شکسته کردانم اهرمن‌را

(18) چون ظاهر کار کرداران که مراد بلنل تر دارند یعنی اشوان بی کناهان

ستایش کنم اشوی‌را

یك ashem vôhû

فراج ستایم نیك منیت ونیك کفتار ونیك کردار را

مینشن وکوشن وکنشن

اور کیرشنی دهوم هرویسپ هومته (b) وهوخته وهورشته یعنی کرفه کنم

به هلشنی دهم هوویسپ‌دوشمته ودوزوخته ودوزورشته یعنی کناه نکنم

فراج شما راد هستم که امشاسفندان هستند

یزشن ونیایشن

فراز به منشن فراز به کوشن فراز به کنشن فراز به اهــوه فراز به تن

فراز به آن (19) خویش جان یعنی تن به خویشی شما دارم به خویشی شما

داشتن ای بهود یعنی اکر تن روانرا بباید دادن دهم ستایم اشهی

ashem vôhû یك

§ 5 نماز آن هورمزد خدای هورمزد کفته که نیایش من اوی کرده بید که وه
فرورتار او بدتران زدارتر
نماز آن امشا سفندان امشا سفندان کفته که نیایش ما اوی کرده بید که
پیانه خورید و پیانه دارید وهر چه ازو پیانه اوی وهان وارزانیان دهید
نماز آن مهر فراج کویوید مهر فراکیود کفته که نیایش ما اوی کرده بید که
مهر روان خویش خوب دارید
نماز آن خورشید ریومند تیز اسپ‌را
نماز آن هر دو چشم هورمزد خدای‌را
نماز کاو فردوم آفریده‌را
نماز کیومرد فردوم آفریده‌را
نماز زرتشت سفنتمان اشوان فروهر‌را
نماز هرویسپ اشوان دهشنه‌را
هستان (20) بودان بیدان‌را
بیفزای منشن‌را ای هورمزد یعنی منشن مرا فراز (فراز .l) وتیز بکن
از کرفه خوبی تن‌را
این روان بآن روشنی که از بالا بالاتر یعنی روان من بخورشید پایه برساد
بتو ای افزون مینو برکشتکان برسند از بدی به نیکی تن پسین

ashem vôhû سه

§ 6 مهر سردار محبت‌را باشنده دشتهارا بزرك دارم
راست کفتار انجمنی
هزارکوش یعنی هزارکوشی آنچنان که هزار ایزد با او حواله کرده ایستند
ایشان پیش مهر کویند که این بشنو وآن بشنو آن همه‌را در یك لحظه بشنود
نیك پیدا کرده

ده هزار چشم اورا ده هزار چشم این آیین یعنی ده هزار[1] [چشم] ایزد بااو
حواله کرده ایستند ایشان پیش مهر کویند که این بین وآن هم به بین آن
همه‌را در یك لحظه به بیند
بلندتر
تمام داننده کار عدل
عظمتی بیدار
زور به بازو دارد
7 (21) مهر تمام شهران پادشاه‌را بزرك دارم
آنرا که بلند داده هورمزد خدای نورمند از مینوان ایزدان
آن مرا رسد بیاری مهر خدای مهتر
خورشید نورمند بیرك خالص‌تر تیز اسپ‌را بزرك دارم
سه بار خواندن نورمند (b) دیدار تشتر ستاره‌را بزرك دارم
§ 8 تشتر ستاره‌را بزرك دارم تشتر یعنی منزل باران
بارشنی تشتر ستاره‌را بزرك دارم
خالصی و نورانی تشتر ستاره‌را بزرك دارم
ونیت ستاره هورمزد داده‌را بزرك دارم
خالصی و نورانی تشتر ستاره‌را بزرك دارم
خوب چرخ بخودی ایستاده‌را بزرك دارم
زمانه بی کناره بزرك دارم
(22) زمانه دیر پادشاه‌را بزرك دارم
باد مهتر نیکی دهنده‌را بزرك دارم
خالص دور بیننده کار هورمزد داده کرفه‌کر بزرك دارم
دین به مازدیسنی‌را بزرك دارم

1. Barré.

راه دلیری‌را بزرك دارم

زرین آلت‌را بزرك دارم یعنی بر کوه سوکنت از ته زمین زرین آلت سوراخ دار پیدا کرده است به آن سوراخ آب ته زمین بر آسمان بالا شود وآن از باد ضرب (b) خورده بهر جا برود وآن کاررا آب سرد بهاری پیدا شود آن آلت زرین‌را بزرك دارم

کوه سوکنت هورمزد پیدا کرده‌را بزرك دارم

§ 9 تمام اشوان مینو باشندکان ایزدان‌را بزرك دارم

تمام اشوان باشندکان کیتیان ایزدان‌را بزرك دارم

روان خویش‌را بزرك دارم

فروهر خویش‌را بزرك دارم

برس مرا بیاری ای هورمزد

(23 فروهر اشوان وهان عظمت دارندکان افزونیان‌را بزرك دارم

خورشید بیرك نورمند تیز اسپ‌را بزرك دارم

ashem vôhû سه

§ 10 بخوانم مازدیسنی زرهتشتری‌را که دیو ازو جدا است و هورمزد عـــدل یعنی میان بدتران بکویم

هاون کاه کرفه‌کر بزرك از کرفه‌را یزشن (b) کنم نیایشن کنم خشنود کنم وآشکارا کنم

ساونکی نام با هاون کاه هم پیشه آن که زمه کوسفندان افزاید

ویس نام اشو کرفه‌کر یزشن کنم و نیـایش کنم وخشنود کنم وآشکارا کنم

خورشید بیرك نورمند تیز اسپ‌را خشنود کنم یزشن ونیـایش خشنود کنم وآشکارا کنم

چون مراد خدای یعنی چون خواهش هورمزد خدای ای به بلنـدی مرا بکوی

III. Traduction sanscrite.

çrîahurmmijdâya namas satatam.

Nâmnâ sarvâṅgaçaktyâ ca sahâyyena ca svâ . . . . âjñânina si . . . . . siddhiçca . . . . . shica . . . . . mâ . . . [1] . . . . . xarebhyaçca avistâxarâi[s] likhitam sukhaprabodhâya uttamânâm çikhyaçrotṛîṇâm satyacetasâm prâṇâmas uttamebhyas çuddhamatebhyas satyajihvebhyas satyasamâcârebhyas.

Avaçtâ

iti avejastâ aveja iti nirmala iti çruti nirmalaçruti ity arthas.

ezh hamâ gunâh patit pashaêmânôm.

samastebhyas pâpebhyas paçcâttapto vyavṛtto' ham

ezh harvaçtîn dushmat duzhûkhta duzhvaraçta

samastebhyas durmatebhyas duruktebhyas duskṛtebhyas

mim (sic) *pa gaêthî minît*

yâni mayâ pṛithivyâm cintitâni

vêm guft vêm karṭ vêm jaçt vâm bun buṭ éçtéṭ

mayâ uktâni mayâ kṛtâni

mayâ prâptâni mama mûlât santi

ezh ã gunahyâ

tebhyas pâpebhyas

maneshnî gaveshni kunishnî

manasâ vacasâ karmaṇâca

tanî ruãnî

tanunâ âtmanâ

gaêthî mainvanî

ihalokatayâ paralokatayâ ca

okhi avâkhsh pashémãn

svâmin vyâvṛtyo paccâttâpena

pa çé gavashnî pa patita hom.

tisṛbhir vagbhis paçcâttâpena asmi

1. Débris de la formule de préface du Yaçna et du Minokhired sanscrit (Nériosengh, éd. Spiegel, p. 2; Minokhired, éd. West, p. 61).

§ 1. Namaste svâmin guror mahâjńânin tridhâ (kila manasâ vacasâ karmaṇâca) pûrvam anyâyâs sṛṣṭes.

Namo yushmabhyam he amiçâçpintâs sarve ekâbhilâshâs. amiçâs, iti amarâs; spintâ, iti gurutarâs; saptamûrttayas svâminas.

atra samprâpnotu svâmimahâjńânî

atra amarâ gurutarâs saptamûrtayas svâminas

atra muktâtmanâm vṛddhayas

atra râmo dîrgham râjâ.

2. satkâraye svâminam mahâjńâninam (kila sânandam karomi), kshiṇayâmi âharman, yathâ prakaṭakarmiṇâm yas abhilâshas prakṛshṭataras apâpânâm

staumi puṇyam puṇyam samṛddhis utkṛshṭatarâs aty uttamâsti samṛddhir ekaiva puṇyasya uttamâs yato yâ kâcit çubhâs samṛddhis vâńchate sâ sarve' pi puṇyamadhye 'sti

çobhanam asti kila tat puṇyam eva çobhanam asti

çobhanas sas kila çobhanas sundararûpo asau

yas puṇyapracârayitâ kila puṇyam pravartamânam karoti

atas param puṇyam kila svayamca atyutkṛshṭa puṇyakârî [1]

prakṛshṭam staumi sumatâni . . .[2]

Namas svâmine mahâjńânine

namo amarebhyas gurutarebhyas

namo miharâya nivâsitâraṇyâya

namas sûryâya tejasvine vegavadaçvâya

namas tebhyo locanebhyas ye svâmino mahâjńâninas

namo gomûrtaye prâksṛshṭaye

namo gaiumardâya âdyapurushâya

namo Jarathuçtarasya sapitmaputrasya muktâtmano vṛddhayas

namas samagrâyâi muktâtmanâm sṛshṭaye

vartamânânâmca atîtânâmca bhavishyânâmca uttamas vṛddhayas manas svâmin (kila me manas sadâcâritaram kuru)

puṇyâcca çubham tanos

ayam âtmâ tasmin tejasi yat uccânâm uccam (kila me âtma sûryâçrayapade prâpnotu

tvayâ gurutaras adṛçyarûpin paribhramantâ[3] prâpnoti nikṛshṭatayâ uttamatâm tanor akshayatâm.

1. Variantes dans Spiegel, *Commentaire sur l'Avesta,* II, 466.

2. La suite comme Yaçna XII, 1 jusqu'à la fin du chapitre.

3. *paribhrâmatâ* (Yaçna XLII, 6 a).

6. Mihiram maitri-adhipatim nivâsitâraṇyam ârâdhaye
satyavâcam
hańjamanikam
sahasrakarṇam (tasya sahasrakarṇatâca evam kila sahasram iajdânâm samam anena niyuktamâsti teca Mihiram pratibruvanti yat idamca çṛṇu idamca çṛṇu)
sughaṭarûpam
daçasahasralocanam (asya daçasahasralocanatâca evam kila daçasahasram iajdânâm samam anena niyuktam asti teca Mihiram pratibruvanti yat idamca paçya idamca paçya.
mahattaram sampûrṇam vittâram kâryanyâyânâm
sâdhakam anidram balishṭhabhujam.

7. Mihiram sarveshâm grâmâṇâm râjânam ârâdhaye yam prâdadat svâmî mahâjńânî çrîmattamam adṛçyarûpebhyo iajdebhyas.
tad asmâkam ehi sahâyatâyâi Mihiraçca svâmin mahattara.
sûryam tejasvinam amaram çuddhimantam vegavadaçvam ârâdhaye.

8. Tistaratârakasya rûpasvinîdṛshṭim ârâdhaye
Tistaratârakam ârâdhaye
Tistaram iti vṛshṭinakshatram
Tistaratârakasya vṛshṭim ârâdhaye
Tistaratârakasya çuddhim çriyaççа ârâdhaye
Vanantam târakam Mahâjńâninâ dattam ârâdhaye.
Tistaratârakam çuddhimantam çrîmantam ârâdhaye
çubhacakram svayam samtishṭhamânam ârâdhaye.
kâlam anantam ârâdhaye
samayam dîrgharâjânam ârâdhaye
vâtyam mahattaram uttamadâninam ârâdhaye
çuddhâm nirvâṇajńânitâm Mahâjnâninâ nirmitâm puṇyâtmanîm ârâdhaye.
dînim uttamâm Mâjdayasnîm ârâdhaye
panthânam abhilâshiṇam ârâdhaye
suvarṇamayam çastram ârâdhaye (kila Saukantaparvatopari pṛthivîmûlâdârabhyas suvarṇamayanalikâ nirmitâ asti tena ca chidrena pṛthivîtalastham udakam âkâçe ârohati tacca vâtahatam sarvatra prasarati ata eva tushârodakam jâyate tacca çastram suvarṇamayam ârâdhaye)
Saukantamgirim Mahâjńâninâ dattam ârâdhaye

9. Samagramca puṇyâtmakam paralokacâriṇam iajdagaṇam ârâdhaye samagramca puṇyâtmakam pṛthivîcâriṇam iajdagaṇam ârâdhaye
svîyam âtmânam ârâdhaye
svîyâm vṛddhim ârâdhaye
ehi me sahâyatâyâi mahâjńânin
sûryam tejasvinam amaram çuddhimantam çrîmantam vegavadaçvam ârâdhaye.

III. — KHÔRSHÊT YASHT.

I. Traduction pehlvie : E. I. O. L. XII, 18.
II. Traduction persane : E. I. O. L. XXV, 24.
III. Traduction sanscrite : Fonds Burnouf V, 20.

I. Traduction pehlvie.

2. khôrshêt î amarg râyômand arvadâçp yazbakhûnam.
adîn amat khôrshêt tâpît (amat lealâ yâtûnît)
adîn amat khôrshêt rôshan tâpît ראיש
yeqôyemtand *(sic)* mînôi îzat çatkânak hazârkânak
zakê gadman yadrûnand ol âi jîvâk, zak gadman rânînd pun êvkartakîh u zakê gadman khalkûnand pun zemîk madam î Auhrmazddât
pun frâdahishnîh zakî ahtâyîhî gêhân
pun frâdahishnîh zakî ahlâyîh tan (âigh od barâ afzâyât)
frâdahishnîh khôrshêt

2. adîn amat khôrshêt lealâ afzât[1] (âigh lealâ yâtûnît) zamîk Auhrmazddât yôshdâçr (min zak ahûkînishn zakash pun shap shêdâ madam gumîsht[2])
miâî khânîk pâk yôshdâçr
miâî bîrâ pâk yôshdâçr

1. *Afzâyêt?*
2. Glose كارند.

miâî zarê yôshdâçr
miâî armêsht[1] yôshdâçr
yahvûnît dâmî Ahlavân yôshdâçr man havmanad Çpînâk mînôi dâm (âigh olman nafshman havmanad)

3. miman amat khôrshêt lâ lealâ vakhshish (aîgh hambunci zemân ârâçtar [illegible]] yâtûnî) adîn shêdââ harviçp marancînd man havmanad pun haft kêshvari lâ khayâ mînôî îzat ahû açtômand madam dârishnîh u madam içtishnîh khazîtûnî i lâ cishân makîrûntan (écrit [illegible]); uamat cishân makîrûntan uamat cishân makîrûnã, acshân yahvûntan lâ tavân havmanî.

4. man yazît khorshêtî amarg râyômand arvadâçp
pun apâj açtishnîhî tûm tûmîkân
pun apâj açtishnîhî tapîtît yasht (? [illegible]) tûm tô(kh)-makân shêdâân
pun apâj açtishnîh dujdân uçtahmakân
pun apâj açtishnîhî çîj nihân ravishn
ash yazbakhûnt yahvûnît Auhrmazd
ash yazbakhûnt Amahraçpandân
apash yazbakhûnt zakê nafshman ravân
apash shinâyînît yahvûnît harviçp man havmand mînôî îzat uman gêtî
man yazbakhûnt khôrshêt amarg râyômand arvadâçp.

5. apash yazbakhûnt Mitrô frâgôyôt î hazârgôsh î bîvarcashm (âi hazâr gôshîh ân âigh 1000 îzat lvatman gumârt yeqôyemûnand man ô Mitrô yemallûnand âigh danmanci oshmamûn zakci oshmamûni apash bêvar cashmîh ê âighash bêvar îzat lvatman gumârt yeqôyemûnand man ô Mitrô yemallûnand âigh danmanci khazîtûn zakci khazîtûn[2]).
apash yazbakhûnt vazrî [illegible][3] pun kamâr[4] madami shêdâânî Mitrô fragôyôt (âi [illegible] ê âigh bâçtân mînôîhâ barâ ozalûnît

1. Glose تلاو (le guzerati *talâv*, persan تالاب).
2. Cf. Yaçna I, 9.
3. Zend *hunivikhta;* glose خوب آراسته; la traduction persane a خوب نهاده.
4. Glose سر.

vinâçkârân (écrit [illegible]) pâtfrâç barâ obdûnît umînôîhâ leakhvâr ô kandîl ([illegible][1])

yazbakhûnam hamkhâ Mitrô îzat, âigh ît min hamkhâân pahlûm, man andarg mâh ukhôrshêt ash ravishn (âi gâçash tamman).

6. Pun zakê olman râi ugadman khorshêt (aîgham râi ugadman khôrshêt ayyâr pun zak niyôkhshishn ômand pun dînî daçtûbar.

khôrshêt amarg râyômand arvadâçp pun îzum

pun hôm uzôr baçryâ ubarçam hûzvân dânâkîhâ umêçr (lire mânçr) gûvishn (âpaçtâk) kunishn (kâr dîn îzishnî) zôr ashnâk zakî râçt gûvishn

[2]man min îtân îtûn pun îzishn madam shapîr Auhrmazd âkâç min ahlâyîh hazâkîhci cigâmcâi kâr karfak pun mizd pâtdahishnîh âkâç yahbûnît . . . .

II. Traduction persane.

§ 1 (24) خورشید بیرك نورمند تیزاسپ‌را بزرك دارم

آن زمان که خورشید روشن تابید یعنی بالا آید

آنزمانکه خورشید نور تابید

هستند مینوان ایزدان صد کانه هزارکانه

ایشان نور بخشند یکباره

ایشان نوررا رواج دهند یکباره

(b) ایشان نور ببارند بر زمین هورمزد داد

زیاده دادن خوبی‌ایجهان آنچه باکرفه باشد

زیاده دادن تنومند کرفه کران

1. Cf. Vend. XIV, 36, où il traduit *akana*.
2. *Yêiihê hâtãm;* voir Yaçna XXVII, fin.

زیاده دادن خورشید که بیرك خالص تیزاسپ باشد

2. § آزمانکه خورشید بالا آید باشد زمین هورمزد آفریده پاکتر از آن پلیدی 2

که دیوان در شب اندازند

آب کاریزها پاك شود

(25) آب چاها پاك شود

آب دریاها پاك شود

آب ایستاده تالابها پاك کردد

باشد پیدایش نیك پاك که هست آن بزرکتر مینو خدای

3. § چرا اکر خورشید نه بالا آید یعنی اکر اندك زمان هم تاخیر کند پس 3

دیوان تمام هفت کشور زمین تباه کنند

(b) نه هیچکس مینو باشند کان ایزدان جهان سیجمند نکاه داشتن‌را دیده می

شود یعنی قبول کنند واکر کسی قبول کند ازو بر داشت نشود

4. § هر که بزرك دارد خورشید که بیرك نورمند تیزاسپ

باز داشتن تاریکی‌را

باز داشتن تاریکی تخمه دیوان‌را

باز داشتن (26) دیوان ودزدان ورهزنانرا

باز داشتن جادوان وپریان‌را

باز داشتن مرك نهان آینده‌را

او بزرك داشته هورمزدرا

او بزرك داشته امشاسفندانرا

او بزرك داشته روان خودرا

او خشنود کرده تمام ایزدان مینوان و تمام ایزدان کیتیانرا

(b) که بزرك دارد خورشید بیرك نورمند تیز اسپ‌را

5. § او بزرك دارد مهر دشت سردار هزار کوش ده هزار چشم 5

او بزرك داشته كرز خوب نهاده بر سر ديوان كه مهر سردار جايها همشه
همچنين نهاده داريد كه از غيب بيايد كنه كارانرا عذاب كنيد

(27) بزرك دارم دوستى مهر ايزدرا كه هست از دوستان برتر اندر خورشيد وماه
يعنى رفتار او در ميان خورشيد وماه هست

§ 6. بنور و حالصى او هم اورا بزرك دارم به شنيده يزشن خورشيد ياريرا
شنيده يزشن از دهان دستوران
بزور خورشيد نورمند بيرك خالص (b) تيز اسپرا بزرك دارم
به درخت هوم
به كاو
به برسم
به زبان داناتر
به مانثر سخن يعنى سخن اوستا
به كردار كارى كه در يزشن باشد
به زور يعنى زور آب بر آورده
به راست كفتار كفتن
(*Yênhê hâtâm*) كه از هستان بر يزشن وه هورمزد يعنى يزشن براى هورمزد
زياده تر كنند دانده از كرفه يعنى مزد كرفه هورمزد داند

(28) انجمن نران وناريان‌را بزرك دارم يعنى نر صورت وناري صورت امشاسفندان
در واج خواندن هورمزد خداى ايدرن باد
دعاى يزشن ونيايشن وقوت وزور خورشيد نورمند بيرك خالص تيزاسپرا
(b) خداى خداى به برتر زور كاوان ونيك زور به آن نيك مرد خوب محافظت
كرده ديده

ashem vôhû يك

ahmâi raêshca تا سر

III. Traduction sanscrite.

1. Sûryam tejasvinam amaram çuddhimantam vegavadaçvam ârâdhaye.

Tato yat sûryas rocishmân tapate (kila ûrddhvam eti)
yat sûryasya pariveças tapate
tishṭhanti adṛçyâs iajdâs çatadhâca sahasradhâca
tatas çrîyam sanmelîyanti ekatra
tatas çrîyam pracâlayatîvâ ekahelayâ, tatas çrîyam varshate jagatyâm upari ahurmijdadattayâm svâminirmitâyâm;
vṛddhidâtyâca puṇyâtmakâyâs pṛthivîbhûtes,
vṛddhidâtyâca punyâtmakânâm çarîriṇâm,
vṛddhidâtyâca sûryasya yas amaras çuddhimân vegavadaçvas.

2. Tato yat sûryas ûrddhvam ârohati bhavati pṛthivî hurmijdadattâ pavitratarâ (tasmât kusthitât yat râtrâu devâs uparikshipyanti)

udakam pravâhânâm pavitrataram
» kûpakânâm pavitrataram
» samudrânâm »
» sthavarânâm » (taḍagâdînâmca)
bhavati sṛshṭis puṇyâtmakâ pavitratarâ yâ'sti gurutarasya adṛçyamûrtes svâminas.

3. Yato yadi sûryas no ûrddhvam uditi (kila kîyanmâtram api kâlam ced vilambayati)

tato devâs sarvâ api vinâçayate sptapâni [saptadvîpâni?]
na kecatas çûnyacâriṇâ iajdâs bhuvanasya sṛnomato [sṛshṭimatas] uparidhâraṇâyâi naca uparisthitaye dṛçyante (kila tena pratikurvanti atha kecit pratikurvantica yartum [kartum] na çaktâs bhavanti

4. yas ârâdhayati sûryam amaram çuddhimantam vegavadaçvam vinâsthityâ tamovîjânâm devânâm
vinâsthityâ caurâṇâm vâlâkâriṇâmca
» çâkinînâmca mahârâxasînâmca
» mṛtyor guptacârino
sa ârâdhayati amarân gurutarân (kila tasya mûrtisvâminam)
sa ârâdhayati svayam (svîyam) âtmânam

sa sanmânayati samagrân çûnyacârinaçca iajdân pṛthivêcârinaçca

yas ârâdhayati sûryam amaram çuddhimantam vegavadaçvam.

5. sa ârâdhayati Mihiram nivâsitâraṇyam sahasrakarṇam daçasahasralocanam.

sa ârâdhayati vajram suniyuktam mastakopari devânâm Mihirasya yo nivâsitâraṇyas sarvadaiva evam vidadhâti yat adṛçyarûpatayâ prayâti pâpakarmiṇâm nigraham kurute

ârâdhaye mitramca Mihiram iyajdam yam asti mitrebhyas parataram antaçcandrasyaca sûryasyaca kila asya pravṛttis candrasûryayor antarâle 'sti.

IV. — MÂH YASHT.

I. Traduction pehlvie : E. I. O. L. XII, 24 b.
II. Traduction persane : E. I. O. L. XXV, 32.
III. Traduction sanscrite : Fonds Burnouf V, 36.

I. Traduction pehlvie.

0. *ashem vohû* 3;

fravarânê miman gâç yeâitûnît;

. . . . mâhî gôçpend tôkhmako, tôrâ evakdâto, gôçpend pûrçartak[1] shnâyînîtârîh u îzishn niyâyishn frâz vâfrîgânîh.

yathâ ahû vairyô zaotâ od jîvâk.

§ 1. niçadman ô Aûhrmazd khûtâ unamâz ô Amahraçpandân.

niçadman ô mâhî gôçpend tôkhmak (âi gôçpand tôkhmakîh ân âigh Vahûmano u mâh u Gôshûrunag [𐬌𐬀𐬱𐬵𐬌𐬭𐬀𐬌] kulâ 3 gôçpend tôkhmak havmand : zakê man Vahûman mînôî avînâk[2] agiriftâr[3] u min Vahûman barâ mâh tâshît[4] yeqôyemûnît pun vînâkîh u agiriftârîh; u min mâh barâ Gôshûrund [𐬌𐬀𐬱𐬵𐬌𐬭𐬀𐬌][5] tâshît yeqôyemûnît pun vînâkîh u agiriftârîh, u hamâi danman

1. پر سرده.
2. دیده نشود.
3. بدست کرفته نشود.
4. تاشیده است یعنی پیدا کرده.
5. Lire *Gôshûrûn* : 𐬌𐬀𐬱𐬵𐬌𐬭𐬀𐬌. Transcription interlinéaire : کوشرنک.

dâm dahishn pun gôçpand, u tôkhmakîh ugadman i tôrâân râyishnishn [𐬭𐬀𐬬𐬀𐬱𐬌𐬱𐬌𐬱𐬌

rôshanîh mâh pun abarvînishnîh
rôshanîh mâh pun madam patîrishnîh
yeqôyemûnand Amahraçpandân, gadman yakhçûnand
yeqôyemûnand Amahraçpandân, gadman khalkûnand pun damîk madam Auhrmazddât dar zak zemîn (amat nôk yahvûnît).

§ 4. adîn amat mâh rôshan tâpît, mêshak [1] urvâr zargûnî (âigh tar) man pun zarmâi pun zemîk lealâ vakhshânad [2]
pun andarmâh pun mâh vîshaptaç
andarmâhi ahlavî ahlâyîh rat îzûm
pancak î fartûm shapîr, purmâh ahlavî ahlâyîh rat îzûm
pancak î datîgar veh vîshaptaçî ahlav ahlâyîh rat îzûm
pancak î çîtîgarî shapîr.

§ 5. yazbakhûnam mâh î gôçpand tôkhmak ubagh [3] i râyômand gadmanômand.
abrômand (âigh amat yeâitûnît u pun râç i olman)
tâpishnômand (garm)
varjômand [4] (dânâkî)
ishtômand [5] (âigh barânân [6] gôçpandân yahbûnît)
[illegible] (âigh kâr dînâ)
çûtômand (âigh bar i mâh i urvar [illegible])
çabzômand (âigh çabzobdûnadash damîk)
veh âpâtîhi dâtâr bagho bêshazînîtâr hamâ âpâtîh shapîr ghal [illegible].
pun zakê olman râi gadmani mâh amatam râi ugadman mâh âyyâr olman yazbakhûnam pun zakê niyôkhshishn ômand îzûm daçtvar.
mâh gôçpand tôkhmak pun zôhar u mâhi gôçpand ahlav ahlâyî rat yazbakhûnam.
haoma yô gavô . . . cigûn pun khûrshêt adîn nipisht od *âfrînâmi* . . . *paouru-çaredhayâo ashem vôhû.*

1. Glose effacée همیشه : cf. les traductions persanes et sanscrites.
2. En marge : بعد وقت خزان که بهار می آید.
3. حصه کننده یعنی روزی مردمانرا بخشد.
4. دانا; cf. Vend. XX, 2.
5. پر خزانه.
6. خزانه کوسفندان کنند.

II. Traduction persane.

(32) بنام ایزد هورمزد خدای روز افزون بزرکی وروشنی در افزایش بـــاد

[illegible]

ماه خالص بخشنده روزی که ماه یزد برساد

[illegible]

چون بالا نوشته آمد[1]

§1 (b) نماز صاحب مهتر دانا یعنی هورمزدرا
نماز بیرك بزرکتر امشسفندانرا
نماز ماه کوسفند تخم‌را
ونماز که از بالا می بینی و نماز که می بینم واز بالا قبول میکنی
چون نوشت
نماز صاحب مهتر دانا یعنی هورمزدرا
نماز بیرك وبزرکتر امشسفندانرا

(33) نماز ماه کوسفند تخم‌را اینچنین که بهمن وماه وکوش این هر سه کوسفند تخم هست به بهمن غیبی که دیده نشود وکرفته نشود واز بهمن ماه‌را پیدا کرده است که دیده شود وکرفته نشود واز ماه کوسفند پیدا کرده است که دیده شود وکرفته هم شود تمام کار وبار اینجهان‌را رواج دادن بکوسفند تخم ونور وخالصی کاو وکوسفندان به ماه پایه داشته هست

1. Page 278.

نماز که از بالا می بینی ونماز که می بینم واز بالا قبول میکنی ترا نماز کنم

2 § چون ماه افزاید وچون ماه کاهد
پانزده (b) ماه افزاید وپانزده کاهد پانزده روز کارو کرفه اینجهان باشندکان‌را
قبول کند ومزد آنجهان‌را وپانزده روز کار وکرفه جهانرا در بهشت سپارد
ومزد آنجهان اینجهان باشندکانرا در ینجهان بخشد
که او افزونی ماند یعنی ماه ایشان در کاستن بمانند که مقابل او اختران که بد
ستارکان هست چون هفتورنك وونت ستاره وستوس وتشتر وغیره یعنی بر
آسمان هستند ابابی زور اند
وچون بکاهد یعنی ماه ایشان در افزونی باشند که مقابل او اخترانست
یعنی به نیکی زورمند باشند
(34) از که ماه افزاید ای هورمزد بیان او در دامداد[1] هست

3 § ماه کوسفند تخم کرفه کر واز کرفه بزرك را بزرك دارم
وقتی که ماه‌را زبالا بیند ووقتی که ماه قبول کند
وقتی که روشن ماه نکرد ووقتی که روشن ماه قبول کند
(b) باشند امشاسفندان ونور کیرند
باشند امشاسفندان ونور بخشند بر جهان هورمزد پیدا کرده آن زمانکه
نوونوتر بید

4 § آن زمان که ماه روشن تابد همیشه دار ودرخت سبز رنك بزمان بهار بر
زمین تابید
اندر ماه که پنجروز اول بهتر وپرماه که پنجروز دیکر بهتر و و یسپتهته ماه

1. Le Dâmdâd Nask (West, *Pahlavi Texts*, I, page 177, note 3).

پنجروز سدیکر بهتر

(35) اندر ماه کرفه کر کرفه بزرك را بزرك دارم

پرماه کرفه روان کرفه بزرك را بزرك دارم

ویسپتهته کرفه روان کرفه بزرك را بزرك دارم

§ 5 بزرك دارم ماه کوسفند تخم بخشنده ریمند خره مندرا

ابرمند یعنی ابر آیند تابع او

آب دارنده یعنی کرم خاصیت

(b) تدبّر یعنی داناتر این معنی

نور دارنده

خزانه دار یعنی خزانه نور کوسفندان را دهنده

اندیشه نیك دارنده کار و عدل

سودمند یعنی پر پختن را وآب دهنده درختان

سبز رنك یعنی جهان سر سبز کند

نیك کنج دارنده وهم بخشنده

تندرستی دهنده

§ 6 (36) به ری وخره اورا بزرك دارم به شنیده یزشن ماه کوسفند تخم ری وخره ماه

یاری و شنیده یزشن به دهان دستوران

بزور ماه کوسفند تخم کرفه روان کرفه بزرك را بزرك دارم

ماه کوسفند تخم را وکاو ایودادرا و کوسفند تمام (b) سرده را

§ 10 مرا دهد همت وفیروزی ومرا دهد کاو وآنچه نان یعنی مرا خویش باد

یعنی همیشه باد

ومرا دهند پرروشنی مردان یعنی فرزند که بسیار ستایش کنند و انجمن
بکند که انجمن‌را هم نیك بستاید وانجمن خوب کردن داند ودشمنان زدار
اکر هست وس دشمن بکوید که ما هستم توانا بزدن دشمنان
شکننده دشمنان یعنی ایشانرا باشوئی خویش بشکند
(37) شکننده دشمنان وهمیستاران وبیکبارکی شکننده دشمنان
که برسند بیاری که ایشانرا پیدا بکند رامشنی بهمانجا رامشنی از ایشان برسد

§ 11 ایزد پر خره وایزد پر تندرستی مرا پیدا باشند یعنی از هر کسی مرا پیدار
باشند برای مراد برسند وانکه سودمند هستند
(b) این همه ایدون بکنند که مرا ظاهر باشد وشما خره همیشه بدهید وآن
خره‌را بزرك دارم من که آب دایتی

III. Traduction sanscrite.

1. namas uparidarçanatayâ
namas uparinirîxaṇatayâ
(kila paçyâmas tvâm, nirîxayâmas; pratikurmas tvâm, namaskurmaheca).
2. katham candras pravardhate?
katham candras kshayati?

pańcadaça candras pravardhate,
pańcadaça candras kshayati.
(pańcadaça dinâni pṛthivîcâriṇâm kâryâni puṇyânica pratikaroti paralokiṇâmca prasâdân, pancadaça dinâni paralokibhyaçca kâryâni puṇyânica sampâdayati pṛthivîcârebhyaçca prasâdân).

asya vṛddhînâm sthitayas
(kila yâ candrasya teshâm avṛddhînâm asthitayas ye avâkhtariṇâm pratipâs santi yathâ haptâiranga vananta satvayasa tistaraprabhṛtayas, kila sthityâ arâjâno bhavanti).

avṛddhînâm asthitayâ yâ asya
(kila yâ candrasya teshâm vṛddhînâm asthitayas ye avâkhtarinâm pratipâs santi, kila satkâryatayâ balavattarâ bhavanti).

kebhyas yat candras pravṛddhayate kshayatica te ahurmmajda (asya vicâro dâmadâdena).

§ 3. candramâm paçubijam puṇyâtmakam puṇyagurum ârâdhayet
. . . . . [1]nirîxaṇatayâ candrasya upari pratikaraṇatayâ
dîptimatas candrasya uparinirîxaṇatayâ,
dîptimatas candrasya upariprati karaṇatayâ.
tejanti amarâs gurutarâs çriyam gṛhṇanti;
tejanti amarâs gurutarâs amshâspantâ çriyam vajanti pṛthivyâm upari ahurmajdadattâyâm (antar tasmin samaye yadâ navanavatarâ bhavanti).

§ 4. tato yat candras dîptimân tapate
sadaiva [va]naspatathâ *(sic)* haritavarṇâs (kila syadratarâ vasantamâse upari pṛthivyâm unmîlati)

antarân candro vâ yam sampûrṇacandram puṇyâtmakam puṇyagurum bahu ârâdhayati
antaracandram puṇyâtmakam puṇyagurum ârâdhaye;
sampûrṇacandram puṇyâtmakam puṇyagurnm ârâdhaye;
vispatatham puṇyâtmakam puṇyagurum ârâdhaye.

§ 5. ârâdhaye candram paçubîjam vibhaktâram çuddhimantam çrîmantam
abhravantam (kila abhrâṇi âyânte prabhâvena asya)
tâpavantam (kila ushmaguṇayuktam)

1. Lacune.

BODLEIAN OXFORD MUSEUM

kriyâvantam (jńânitaram ity arthas)
lakshmîvantam
lakshmîvantam (kila ṛddhes paçûnâm dâtâram)
vicâryavantam kâryanyâyânâm
lâbhavantam (kila phalapâkasya jalavanaspatînâm dâtâram)
haritavarṇavantam (kila pṛthivîm sârdratarâm karoti)
uttamasamṛddhimantam vibhaktâram arogyatâkaram.

§ 6. asya çuddhyâ çriyâca enam ârâdhaye çrûyamâṇa ijisnyâ candram paçubîjam çuddhyâ çriyâca candrasahâyinyâ çrûyamâṇa ijisnyâ gurumukhena

prânâiç candram paçubîjam puṇyâtmakam puṇyagurum ârâdhaye.
homavṛksheṇa gavâ baresmanena
jihvayâca dakshayatarayâ *(sic)* mânthravacanâis avistâvaṇyâis karmaṇâca (kâryam yat antar ijisnau)
zoreṇa (kila prâṇena udakasambhûtena) satyoktâbhiçca vâṇîbhis
ye vidyamânebhya evam ijisnyâ upari uttamasya mahâjńâninas svâminas (kila ijisni ahurmijdasya arthe pracurâs kurvanti)
vittu *(sic)* yat kińcit (kila yat kińcit puṇyam prasâdam ahurmijdo vetti)
sańcâyakân tân tâçca ârâdhaye (kila narastrîçcâkṛtîn amiçâspantân)
§ 7. ijiçnimca namaskṛtamca çaktimca prâṇamca âçirvâdayâmi candrâya paçubîjâya gaveca aîûdâtâya paçubhyaçca sampûrṇajâtibhyas.
[1]uccâir mâm sâdhaya svâmin kila pîḍâkarât Âharmanât çuddham kuru
sampûrṇamânastâm adhyavasâyamca dehi gurutara adṛçyamûrtte mahâjńânin gvahmanasya grahîtâro bhavâmas (kila me tanunâ abhyâgato astu)
puṇyam haṭhinas upari çaktâ bhûyât uttamamanasâ prabhûtvena
ânandam svechayâ âsvâdayitṛîn kila keshâńcit yadechayâ ânandakarân

1. Cf. Yaçna XXXIII, 12—14.

dehi mahyam yân yushmâkam çaktyâs (قوت) (kila kâryanyâye yân yushmâkam çaktyâ santi tân me dehi)

tân svâmitayâ ahurmijdasya yân uttamamanasâ bhaktiçîlân (kila çishyân tân me dehi)

prakṛshṭam pṛthivyâm sampûrnamanasyâm puṇyena dînisâbhijñânena kuru

evam dakshaṇayâmi jarathuçtaro aham tanuçca nijam jîvam dadâmi puras pravṛttyâ (kila agratayâ) uttamamanase ahurmijdâya. karmaṇica puṇyâtmâ (kila karma tat karomi yat puṇyâya rocate) yamca ukti çruti saharevarâya râjñâ.

satkâraye svâminam mahâjñâninam (kila sânandam karomi)

namas te agner mahâjñâninas svâminas uttamadâninas mahattarasya iajdasya

prabravîmi mâjdaiasnîm jarathustrîm yâm vibhinnadevâm Hormijdanyâyavatîm kila madhye pâpakarmiṇâm bravîmi.

Observations.

1. Pehlvi (et persan) : « Hommage à la lune qui possède le germe des troupeaux! Il y a trois êtres qui possèdent le germe des troupeaux : Bahman, la lune et Gôshurûn. Bahman est un génie invisible et insaisissable et de Bahman a été faite la Lune qui est visible, mais insaisissable; de la Lune a été fait Gôshurûn [1], visible et saisissable [2] ».

Cette glose étrange nous donne un commentaire précieux d'un vers célèbre du Purusha-sûkta : énumérant comment les diverses parties de la création sont nées des divers membres de Purusha, le mâle mystique, le poète dit :

Candramâ manaso jâtaç cakshos sûryo ajâyata (RV. X, 90, 14). « La Lune est née de sa pensée, de son œil est né le Soleil ». On suppose généralement que le rapport entre la pensée et la lune repose simplement sur l'allitération des mots *manas* et *candramâs*. Cet à-peu-près, vraiment trop faible, aurait dû se faire dans la période de l'unité indo-iranienne, puisque cette glose perdue

1. Personnifiant les troupeaux.
2. Lire *giriftârîh*; le commentaire persan a correctement : وگرفته هم شود.

nous apprend qu'en Perse aussi la lune naît de la Pensée suprême, Bahman (Vohu-Manô) n'étant autre que la divinisation de la pensée. Il est clair qu'une conception assez profondément enracinée pour subsister des deux parts doit remonter à une cause moins superficielle qu'un accident de mots. Nous avons supposé[1] qu'elle dérivait de l'union naturelle établie entre le soleil et la lune d'une part, entre l'œil et la pensée, la vue extérieure et la vue intérieure, de l'autre. Le soleil étant dans la mythologie naturaliste l'œil du monde, on disait tantôt que l'œil vient du soleil, tantôt que le soleil vient de l'œil suprême : la lune devait donc venir de la pensée. La présence de cette conception dans le Parsisme confirme l'explication proposée : dans l'Avesta aussi, le soleil et la lune font couple; on adore l'excellente amitié qui existe entre le soleil et la lune (Yt. VI, 5); dans l'Avesta aussi le soleil est l'œil de Dieu (Yaçna I, 35).

Cette glose pehlvie nous explique du même coup le dogme Manichéen qui met la Sagesse de Jésus-Christ dans la lune (St Augustin, *Contra Faustum* XX, 6 : Patrem in secreto quodam lumine habitare; Filii autem in sole virtutem, in luna sapientiam; spiritum vero sanctum in aere)[2].

De là, la folie mise au compte de la lune; de là les *lunatiques* et les *moon-struck;* ses caprices et ses fantaisies changeantes n'auraient pas suffi à l'investir de ce rôle, si elle n'avait déjà auparavant régné sur la pensée et pour des causes tout autres.

2. Glose curieuse sur le rôle de la lune comme *clearing-house* entre le ciel et la terre. Pendant une quinzaine la lune grandit, pendant une quinzaine elle décroît : pendant une quinzaine, elle reçoit les bonnes œuvres des êtres terrestres et les faveurs du ciel; pendant l'autre, elle fait passer aux êtres célestes les bonnes œuvres des êtres terrestres, aux êtres terrestres les faveurs des êtres célestes. Nous avons ici une forme moralisante et bien parsie des imaginations que les phases étranges de la lune ont éveillées dans les diverses mythologies.

1. Ormazd et Ahriman, p. 74, note 3.

2. Je ne sais jusqu'à quel point on peut rapprocher du Manichéen Faustus le Sylla de Plutarque, qui fait venir le corps de la terre, l'âme de la lune, l'entendement du soleil (τὸ μὲν σῶμα ἡ γῆ, τὴν δὲ ψυχὴν ἡ σελήνη, τὸν δὲ νοῦν ὁ ἥλιος παρέσχεν εἰς τὴν γένεσιν; *De facie in orbe lunae,* XXVIII).

La phrase *yâo hê ukhshyāçtâtô* . . . ne signifie point : « aussi longtemps elle croît, aussi longtemps elle décroît; aussi longtemps elle décroît, aussi longtemps elle croît », ce qui serait une répétition assez oiseuse et puérile de la phrase précédente : « quinze jours elle croît, quinze jours elle décroît ». Il ne s'agit point de la lune dans les deux membres de phrase; mais de la lune dans le premier et des étoiles maîtresses dans l'autre : « pendant qu'elle grandit (la lune), elles diminuent (les étoiles opposées aux planètes qui sont les mauvais astres; tels que Haptôiringa, Vanañṭ, Çatavaêça, Tishtrya[1] etc., c'est-à-dire qu'elles sont sans force. Quand elle décroît (la lune), elles croissent (les étoiles opposées aux planètes), c'est-à-dire qu'elles sont puissantes pour le bien[2] ». Autrement dit : la lune et les étoiles se relaient dans la lutte contre la création d'Ahriman : les étoiles, étant plus ou moins brillantes selon que la lune est claire ou obscure, semblaient lui céder la place ou la remplacer tour à tour dans le combat contre les ténèbres.

4. *mishti* n'est point la rosée : c'est un adverbe signifiant « toujours » (sadâ eva, همیشه).

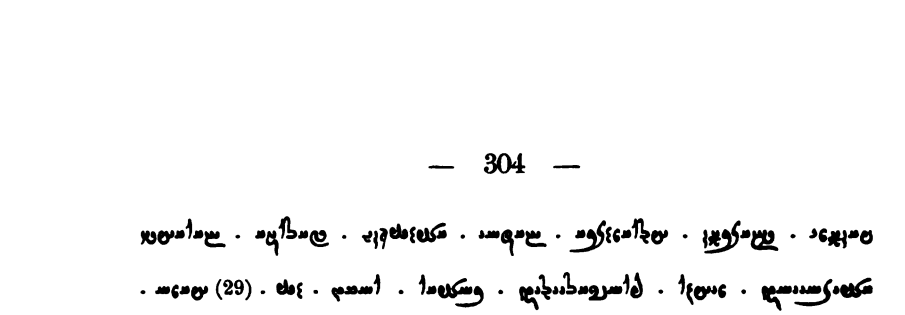
V. — MIHR NYÂYISH.

(E. I. O. L. XXV, 28b.)

Traduction persane.

در مهر نیایش تمام آنچه در خورشید نیایش مذکور شد از پنام یزدان تا
فروراني کاه معنی او در آنجا نوشته شد
در زبان زند واوستا اسم مهر فرشته است سه[3] طریق مذکور است اول
مترای دویم مترهه سیم مترم

1. Bundehesh II, 6—7; V, 1.
2. Traductions persane et sanscrite.
3. Note grammaticale, en marge.



Yt. X. 144. مهر پیرامون شهرها[2] را بزرك دارم
مهر که در میان شهرها است[3] اورا بزرك دارم
مهر که در این شهر است[4] اورا بزرك دارم
(b) مهر که بالای شهر است[5] اورا بزرك دارم
مهر که بزیر شهرها میماند[6] اورا بزرك دارم
مهر که پیش هر شهر ست[7] اورا بزرك دارم
مهر که پس هر شهر ست[8] اورا بزرك دارم

§ 145. مهر صاحب[9] بلند که پوشیده میرسد[10] واشو هست اورا بزرك دارم
ستاره وماه وخورشید واورور که برسم از آن بسته شده است
(30) مهر که سردار تمام شهرها ست اورا بزرك دارم

بنور وروشنی او اورا بزرك دارم بشنیده یزشن از زبان دستوران

1. C'est-à-dire *nemaçe-tê.*
2. *aiwi-dahvyûm.*
3. *añtare-dahvyûm.*
4. *â-dahvyûm.*
5. *upairi-dahvyûm.*
6. *adhairi-dahvyûm.*
7. *pairi-dahvyûm.*
8. *aipi-dahvyûm.*
9. *Mithra ahura.*
10. *a-ithyêjañha,* adjectif négatif de *ithêjô,* est traduit comme *marshaonem,* l'épithète ordinaire de *ithyêjô;* peut-être y a-t-il une lacune.

به زور مهر صاحب شهر هم صاحب شهررا بزرك دارم
رامشنی اشوئی نیك شادی

Yt. X. 5. آنچه مرا برساد برای یاری
(b) آنچه مرا برساد برای نور بخشی[1]
آنچه مرا برساد برای رامشنی دادن
آنچه مرا برساد برای مراد[2] یعنی هر چه بخواهم هرکس‌را بمراد رامشن بکنم
آنچه که مرا برساد برای تندرستی
آنچه که مرا برساد برای فیروزی
آنچه که مرا برساد برای نیك اندیشی[3]
آنچه که مرا برساد برای اشوئی
غالب وزیاده همتی
(31) سزاوار بزرك داشتن وسزاوار نیایش کردن وهرگز نه آزردن یعنی آزار نباید دادن
تمام ماه بایستد[4] که مهر صاحب دشتها ست
§ 6 آن همتی ایزد عظمتی خود سود خواستار پیدایش
مهررا بزرك دارم بزور آن مهر
بر آن مهر برسم برای شکستن دشمنان[5] ونماز بردن

1. *ravanhê*, généralement traduit *firâkh*.

2. *marzhdikâi*.

3. *havanhâi*.

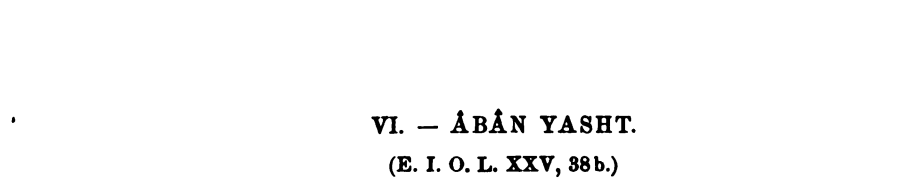
4. Traduit d'après le texte du manuscrit : *viçpè mâonhê açtavati*; cf. Westergaard, variantes.

5. *vañta*, généralement traduit *yârî*, assistance, amitié; ici traduit comme venant de *van*, frapper.

(b) اورا بزرك دارم بشنیده یزشن از زبان دستوران بزور مهر ایزد مهر ایزدرا
بزرك دارم

VI. — ÂBÂN YASHT.

(E. I. O. L. XXV, 38 b.)



بنام ایزد هورمزد خدای روز افزون بزرگی وروشنی در افزایش بـــاد
وآبان اردویسور بانو بیاری برساد

§ 1[1] کفته هورمزد سفتمان زرتشت‌را بزرك داری دختر مرا ای سفتمان زرتشت
که آب اردویسور ویژه‌را که بذات خود قایم وبجای پاك که ستر پایه میماند
2 (b) بسیار ودراز وزود رونده یعنی هر جا بشود وتندرستی بخشنده یعنی هـــر
چیزرا تندرست بدارد واز دیو جدا یعنی با او هیچ دیو نیست وداد هورمزد
دارنده یعنی داد او چنانچه داد هورمزد
3 سزاوار بزرك داشتن اندر جهان یعنی چیزی دادن وسزاوار نمـــاز بردن
اندر جهان یعنی جادنکوی دین کردن
4 جاندرازی بخشنده اشوان وکنج کوسفند افزاینده اشو مرد
5 (39) ملك افزاینده اشو مرد ومتاع کوسفندان افزاینده اشو متاع یعنی رمه
6 ده افزاینده اشو بیکارکی

1. Cf. la traduction pehlvie, Yaçna LXIV. La double numérotation reproduit celles des éditions Westergaard et Spiegel. Voir les notes de notre traduction de l'Âbân Yasht *(The Yashts translated)*, §§ 1—6.

که تمام جوانانرا پاکی منی بخشد یعنی شوسر پاك وبی خون آید براه او §2, 7
وتمام زنانرا بوقت زادن زهدان ایشان‌را پاکی بدهد یعنی دیکر بار آبستن 8
شود براه اردویسور
که تمام (b) زنانرا بوقت زادن خوب زادنی بدهد که نیك وخوب فرزند 9
بیاید براه او
که آن تمام زنانرا چندانکه باید ونیك یعنی شیر خوش بخشد 10

مهتر آن اردویسور که دور رود وبکند نام یعنی نام او بجای دور §3, 11
شده است
که هست یعنی اورا چندان مهتری چندانکه اورا بر زمین هر جا که رفته 12
باشد یعنی اردویسور مهتر از تمام آب جد از ارنك چه که ارنك با
اردویسور یکجا نیست (40) آن از اردویسور جدا ست
که بهمت خود دورتر رود 13
از کوه هوکر نام که بلند ست برزره پرانکرد 14

به پیوند به تمام کناره زره پرانکرد یعنی بکوید وآن تمام آب‌را به پیوند §4, 15
که آن بر ایشان زیاده (b) رود بجائی که هم بر ایشان زیاده رود بهمراهی 16
اردویسور ویژه
که اندر یکهزار نه (sic, lire نه) خانها ودر میان هزار ناودانها اندر آنجا باز
ایستد یعنی در آنجا اردویسور هست که در میان زره پرانکرد کویند 17
هر کدام از آن نه خانها وهر کدام از آن ناودانها به چهل روز برد 18
سوار بر اسپ تیز رفتار سوار شده بیکسو وهم میکویند که بهر چهار
سو برود

(41) آن که یك از آب منست از ناودانها برسد بتمامی هفت کشور زمین § 5, 19
وآنکه یك از آب منست آن تمام برد که شما برد به کرما وهم به سرما 20
آن آب مرا پاك بکند یعنی خالص بکند آن منی جوانانرا وهـــــم آن 21
زهدان زنانرا

(b) اورا من که هورمزد هستم بجایکاه بلند[2] برده ام 7 1
بلند ازینخانه وهم از محلت وهم از شهر وهم از ده

که هست سزاوار ستایش وبزرك داشتن واز اهنور ستودن سزاوار 8
سزاوار اشوی برتر سخن کفتن وآب وه پاك کردن
(42) با سخن کاثیا یعنی اوستا
بزرك خانه هورمزد که اول پیدا کرده است برسد
به ستایش وآیفت

بنور وروشنی او اورا بزرك دارم وبه شنیده یزشن از زبان دستوران 9
اورا بزرك دارم به آن نیك یشته یزشن در درمهر
این باد بخواهش مارا (b) پند[3] واین باد نیك یزشن
بزور اردویسور خالص اشوی هر اردویسور خالص‌را بزرك دارم
در واج هورمزد خدای ایدون باد

1. Répond au § 7 de Âbân Nyâyish (ed. Westergaard, p. 315; § 6 de Âbân Yasht).

2. Semble répondre à *huzvarena* : je l'ai rendu dans ma traduction *with mighty vigour (*hu-zâvare)*; il est probable que بجایکاه بلند est le traduction de *uz* dans *uzbairê* (*uz* est généralement rendu en pehlvi par اسلا, en haut), et que *huzvarena* n'est pas traduit.

3. *zavanô-çâçta* : thus mayest thou advise us (پند) when thou art appealed to!

ایثا اهو ویریو دو یسنیمچه آفرینامی 10

(43) آفرین یزشن ونیایش واوج وزور بکنم آب وه مزددادرا که اردویسور
آب خالص اشوی‌را وتمام آب هورمزد پیدا کرده وتمام آب که در
د[ر]ختانست اور آفرین کنم

VII. — ÂTASH NYÂYISH.

I. Traduction persane (E. I. O. L. XXV, 43).
II. Traduction sanscrite (Fonds Burnouf V, 44).

I. Traduction persane.

§ 1 ای صاحب به خوب وبه خالص بکن مرا یعنی از آزار دهنده اهرمن
خالص بکن
پر منشنی وتوانائی‌را بده
ای بزرگتر مینو عاقل بهمن را بکیرم یعنی در تن ما همان باد
کرفه بر ستمکاران قادر باد ستمکار یعنی بر اهرمن قادر باد
(44) از صاحبی بهمن

2 رامشنی بذوق خود بخشان یعنی هرکس‌را بذوق خود رامشنی بکن
بده مرا آنچه قوت شماست یعنی در کار عدل آنچه شمارا قوت است آن
مرا بده
آن قوت ای صاحب که اوی بهمن است امتان یعنی شاکردان مرا بده
وس اندر زمین بنده منشن از کرفه اندر دین نشاندار بکن

1. 1—3 = Yaçna XXXIII, 12—14 (traduction pehlvie et sanscrite).

(b) ایدون بدهم زرتشت تن وجان خویس بدهم به بیشوای یعنی پیش رفته 3
به وه منشن هورمزدرا
کنشن اشوی یعنی کنشن ایدون بکنم که دین از آن خشنود باشد
این کفتن وشنیدن از شهریور پادشاه

خشنود کنم اهورمزدرا یعنی بارا مشن بکنم 4
(45) نماز ترا ای آتش هورمزد هودهشن مهتر ایزدرا
اتش هورمزد پسُرا تو آتش پسُ هورمزدرا
آتش هورمزد پسُرا
خره وسود هورمزد دادهرا
ایران شهر خره هورمزد دادهرا
(b) خره پادشاه هورمزد دادهرا این آتش آدر فروبا نام کار این اثهـــورنان
پیشه یعنی آنسو اثهورنان داناتر و با عظمت باشند بیاری آن وآنکه بـــا
ضحاك مناظره کرد او بود

آتش هورمزد پسُرا 5
پادشاه کیخسرورا
نها نخانه کیخسرورا که کرد او بود که اندر آدرآبادکان شهر هست
اسونت کوه مزددادهرا
چیچست وررا که آن نها نخانه چهار فرسنك است
(46) کیان خره مزددادهرا آتش آذرکشسپ نام کار او رثهشتران پیشه این یعنی
سوی آدربادکان شهر رثهشتران تیزتر وزورمند باشند بیاری اوی وآنکـــه
پیش هورمزد نالید او بود

آتش هورمزد پس‌را 6

ریوند کوه مزدداده‌را

کیان خره هورمزد داده‌را این آتش آذر برزین مهر نام کار اوی

واستریوشان کار کنندکان برزیکری دانندکان[1] سفید جامکان[2] باشند بیاری

او وآنکه باکشتاسپ مناظره کرد او بود

(b) آتش هورمزد پس‌را آتش فروهر رتهشتاران‌را ایزد پر نور ایزد پر تندرستی

آتش هورمزد پس‌را با هما آتش آن پادشاه نافی نیریوسنك ایزدرا پادشاه

نافی او این که اندر ناف پادشاهان ودهیوپدان وخویشاوندان وس مهتر

تخم ازو[3]

(47) آفرین یزشن ونیایشن ووه بوی وهوبری ویاری بوی آفرینیم ترا ای آتش، (1,1) 7

پس هورمزد

یزشن مند هستی ونیایشن مند یزشن مند باشی ونیایشن مند بخانه به آبادانی (و)

مردمان

(b) نیك باد آن مرد که ترا همیشه بسیار بزرك دارد (ز)

بدست اسم وبدست برسم وبدست جیون وبدست هر آلات یزشن (ط)

به نیك راه اسم باد یعنی به نیك‌را اندوخته 8 (2,5)

1. Il résulte clairement de ce passage que l'épithète de *Burzîn* a rapport au rôle de Mithra, laboureur; elle ne vient donc pas de *barez*, être haut, mais de *varez*, labourer. Notons ici que *vâçtryô*, le nom du laboureur, est usuellement traduit comme un dérivé de *varez (varzilâr); vâçtra vâçtrya* seraient pour **varez-tra *varez-trya*.

2. *dhautavastratarâs;* désigne les adorateurs du feu (les laïques?) selon le Jehângîrî (Vüllers, sub سپید جامگان).

3. Cf. Nériosengh ad Yaçna XVII, 68.

4. §§ 7—16 = Yaçna LXI, ed. Spiegel (LXII, 1—10; ed. Westergaard). Voir la traduction pehlvie dans l'édition Spiegel.

به نیك‌راه بوی باد
به نیك‌راه نوشخور باد
به نیك‌راه پشتی باد که پس از وقت افروختن هیزم نهند آن پشتی

پرنا سرداو باد (6)
وه مرد سردار باد یعنی او باشد که برنا وه مرد باشد برای آن برنا وه مرد
گفته
(48) آتش پسُ هورمزد

تیز باد اندرین خانه 9 (3, 7)
همیشه تیز باد اندرین خانه یعنی همیشه ایدون باش
روشن باش اندرین خانه
افزائنیدار باش اندرین خانه
تا دیر زمان بر آلت یزشن بیرك کننده (8)
وبا آلت وه بیرك (b) کننده یعنی آلت یزشن

بده مرا آتش پسُ هورمزد 10 (4, 9)
آسوده خره آسوده روزی آسوده زیستن (10)
پر خره پر روزی پر زیستن (11)
دور اندیشد یعنی عاقبت اندیشی که از اندك بسیار دانم
خوانانده زبان یعنی زبان در کارو داد تیزتر باد
روان یعنی روان من کرو ثمانی باد
هوش یعنی هوش من در کارو داد فراختر باد
(49) خرد پس مه ووه نا شنیده خرد یعنی آسنیده خرد وآنکه کوش شنیده

خرد برای افزودن آسنیده خرد پیداست وکوش شنیده خرد با آسنیده
خرد کاررا رواج دادن میتواند وخرد مند آن باشد وقـــت وکار رواج
دادن‌را بداند ودانا آن باشد که سود وزیان بداند وبزرکتر آن باشد که از
اندك بسیار داند
مردی وپس از آن همه توانائی

خوب سخت زانو یعنی هر کار که بپای توان کردن خوب کار کننده (5, 12) 11
وتوانا باشم
بی خوابی پیمان خوب این معنی
سیم حصهٔ روزها وشبها
(b) تیز کاه
بازوی زورمند
پرورنده آسنیده فرزند (13)
زیبنده شهر وانجمن دارنده
رهاننده از دوزخ این معنی (14)
نیك منشن‌را منیدار این معنی
هر که فراز دهد خانه ومحلت وشهر ده وروستا (15)

بده مرا آتش پُس هورمزد (6, 16) 12
(50) آنکه مرا بود تا سزا آکنون وتا همیشه از همه بالا جای اشوان همیشه
روشن همیشه خوب
سزاوار باشم وه ووهان ستائیدن وروانرا دیر هو خدای آنجهـــان (17)
وستایش اینجهان

همه‌را سخن میکوید آتش (b) هورمزد اورا 13 (7, 18)
که همیشه می پژد بختنی وبختنی شادی (19)
از همه بخواهد هوبوی ونیك بوی وبوی یاري ای سپتمان (20)

همه روندکانرا آتش دست بیند 14 (8, 21)
چون دوست دوستانرا دهد روندکان[1] (22)

(51) چراکه هرکاه اورا این بدهد اسم ازکرفه یا برسم ازکرفه بسته یا دار 15 (9, 24)
اوروران نام
اورا پس آفرین کند آتش هورمزد (25)
خشنود شده وتندرست شده وسیر شده (26)

بسیار ترا بر خیزاد رمه کاوان 16 (10, 27)
بسیار مردان تمام یعنی ترا باد
بلند ترا خواهش یعنی (b) خواهش دل بر خیزاد از صاحب یعنی در (28)
منشن ایدون میبیند چون اهو ودستور فرموده
پر رامشن خدا به جان زیوید تا آن شب که خواهند زیست (29)
اورا آفرین آتش
هرکه اورا اسم بنهد خشك به روشنی دیده بدوستی کرفه پاك (30)
در واج هورمزد خدای ایدون باد لیثا اهو
ویریو دو یسنمچه افرینامی

(52) ایدون آتش تو ای هورمزد توانا کرفه کرانرا خشنود کننده یعنی خشنود[2] 18

1. Lacune : *armaêshaidhê, âtarem çpeñtem .... rathaêshtârem.*
2. Cf. traduction pehlvie, Yaçna XXXIV, 4.

آزمان که بوخت سردار ازانکه هر که نه کار کرفه کرده است
تیزتر بسیار زورمند بوده رامشن پیدا کند برای یاری یعنی هر که برای
یاری او بایستد اورا پیدا کند رامشن
ایدون هورمزد ستمکاررا بخواهشن دست خود عذاب کند

II. Traduction sanscrite.

1—3. Nériosengh ad Yaçna XXXIII, 12—14.

4. Namas te agner mahâjñâninas svâminas uttamadâninas mahattarasya iajdasya.
Prabravîmi (fravarânê) etc.
Agnes svâmino mahâjñâninas putrasya
tava Agnes putra svâmino mahâjñâninas.

5. Agnes svâmino mahâjñâninas putrasya
çriyo lâbhasya majdadattasya
Erândeçaçrîṇâm majdadattânâm
râjalaxmyâçca majdadattâyâs (ayam agnir âdaraphrânâma . . .[1]

7 (1, 1). ijasnimca namaskṛtimca, uttamâm âhutimca, çubhâm âhutimca, sahâyyaâhutimca âçirvâdayâmi, tubhyam Agne putra svâmino mahâjñâninas.
(2). ijasnimân asi namaskṛtimân
ijasnimân bhava namaskṛtimân
nivâseshu manushyâṇâm.
(3). çubho bhûyât asâu nâ yas tvâm nityam prakṛshṭam ârâdhayati

1. La suite comme dans Nériosengh XXII, 30 (ed. Spiegel, p. 106). Bonnes variantes : tathâ sa yas samam Dahâkena *prativâdam akarot*, au lieu de tathâ yasya samam Dahâkena *akarot* (cf. plus haut, p. 70).
asâu abhût au lieu de *asmâi abhût* (les deux fois).

(4). samiddhasto baresmahasto gohasto ghaṇṭâhasto.

8 (2, 5), sadâcâriṇî samid bhûyât
sadâcârîca gandho bhûyât
sadâcârica bhojanam bhûyât
sadâcâriṇîca pushtir bhûyât (yat paçcât poçanasamaye kâshṭam vimucyate sâ pushṭis [1]).
(6). sampûrṇo nâ [2] adhipatir bhûyât
uttamaçca adhipatir bhûyât (yato sa bhavati yadi kila pûrṇo uttamaçca na bhavati ata eva pûrṇo uttamaçca uktas
agne putra svâmino mahâjńâninas.

9 (3, 7). jyotishmân bhava asmin nivâse (kila sadaiva îdṛço bhavati)
nirmalo bhava asmin nivâse
vṛddhikârî bhava asmin nivâse.
(8). dîrgham kṛshṭam samayamcit tat upariçastreṇa akshayakareṇa [3]
samam çastreṇa uttamena akshayakareṇa (iti ijasniçastreṇa).

10 (4, 9). dehi mahyam Agne putra svâmino mahâjńâninas
(10) tejasviçubham tejasvivartaṇam tejasvijîvitam
sampûrṇam çubham sampûrṇam vartaṇam sampûrṇam jîvitam.
(11). nirvânajńânam (kila nirvânajńânam yat kińcanât pracuram kińcit jânâti)
pâṭhaviṇîm jihvâm (kila jihvâkâryeshu nyâyeshuca pravîṇatarâ bhûyât)
âtmânam (kila me âtmâ mukto bhûyât)
smṛti (kila me smṛtis kârye nyâyeca viçâlatarâ bhûyat)
buddhim paçcât mahatîm uttamâm akathit(a)jńânam [4] (nai-

1. *upaçayana* est donc le combustible ajouté au feu pour l'entretenir, quand il est allumé (cf. la traduction persane); *upaçayana*, soit de çî, jacere, soit mieux de *çâ* (védique), aiguiser, attiser.

2. *nâ* semble être la transcription de la dernière syllabe de [illegible].

3. *Frashôkereti*, grâce à la confusion habituelle de l'adjectif *çûra*, puissant, avec le substantif *çûra*, instrument, est rendu comme adjectif «l'instrument qui produit l'immortalité», au lieu de «jusqu'au temps de la puissante résurrection».

4. *apairi â threm* ou *apairi â tarem* désigne l'intelligence «qui n'a pas appris ce qu'elle connaît» (hêrpatiçtân lâ kart; tr. pehlvi; نا شنیدن); c'est

sargikâm ity arthas; sâca yâ karṇaçrutâ buddhis naisargikabuddhes vṛddhaye prakaṭâ; karṇaçrutâ yâ buddhi[s] naisargikabuddhikârye çakyate pracârayitum buddhiçca sâ bhavati samayam kârye jânâti pracârayitum, jńânîca sa bhavati yas lâbham chedamca jânâti gurutaraçca sa bhavati yas kińcanât pracuram kińcit jânâti).

mânushîm paçcât samagrâm çaktim.

11 (5, 12). sudṛdhajañghatâm (kila kârye yat pâdâbhyâm yujyate kartum vyavasâyî çaktaçca bhavâmi)

anidratâm[1] (pramâṇanidratâ ity arthas)

tribhâgam dinânâmca râtrînâmca

tejasvinâ sthânât.

(13). bhujabalavatâm[2]

pâlakam nisargaguṇam putram dvîpamaṇḍanam samavâyikam.

(14). sahodakam narakâd ity arthas, sucetanam sânurâgam sâbhilâshaṃ ithy arthas.

(15). yo me vistârayati gṛhatamamca mahâgṛhamca grâmamca deçamca.

12 (6, 18). dehi mahyam Agne putra svâmino mahâjńâninas yâ me abhût ayogyatâ[3] idânîmca yâvat sadâpravṛttim atas param bhuvanam muktâtmanâm sadodyotam samastaçubham.

(17). Yogyo bhavâmi uttamasya prasâdasya uttamâyâçca çrutes âtmasya dîrghâyâs susvâmitâyâs; prasâdam paralokîyâs, çrutiçca ihalokîyâs.

13 (7, 18). sarveshu vâcam ucanti *(sic)* Agnis mahâjńâninas svâminas.

(19). yebhyas ayam sadâ pacati nityapâkam utsavapâkamca[4].

l'intelligence naturelle, l'*âçna khratu,* par opposition à la science acquise, au *gaoshôçrûta khratu.*

1. *ahvafnyâm,* qui ne dort pas; la glose veut corriger l'exagération : « qui dort modérément et régulièrement ».

2. Traduction étrange de *jaghâuru,* qui se retrouve également pour *jaghâurvâoṅh.*

3. Zend : yâ mê aṅhaṭ *afraçâoṅhâo;* glose نه سزاوار; si indigne que je sois.

4. Glose شادی; sur le sens de *çûirîm* et *khshafnîm,* voir plus haut, p. 161.

(20). sarvebhyaçca abhivânchati uttamâm âhutim çubhâm âhutim sahâyya-âhutim Spitama.

14 (8, 21). sarveshâm pracaratâm Agnir hastam âlokayati.

(22). kim mitro mitrâya dadâti pracâravân ajañgamâya.

14 (9, 24). tato yadi asmâi ayam dadâti samidhamvâ puṇyatayâ vidadhîtâm baresmanîmvâ puṇyatayâ nibaddhâm vanaspatimvâ urvarâmnâmânâm[1] *(sic)*.

(25). sa tasmâi paçcât âçirvâdayati Agnir mahâjñâninas svâminas.

15 (10, 26). samtushṭas apîditas tṛptas.

(27). utkṛshṭas te uttishṭhatu gavâm sañcayas utkṛshṭo vîrâṇâmca sampûrṇapracâras (kila me bhûyât).

(28). utkṛshṭas te abhilâshaçca manasâ abhilâshaçca utthishṭhatu svâminâ (kila manasâ tad eva cinta yat svâminâ guruṇâ âdishṭam).

(29). ânando svâmino jîvena jîvet tâs râtrâu *(sic)* yâs jîvayasi. asmâi Agnir âçirvâdas.

(30). yo asmin samidham muñcati çushkâm raçminirîkshitâm puṇyahitayâ pavitrâm.

ijasnimca namaskṛtimca çaktimca prâṇamca âçirvâdayâmi Agnes svâmino madâjñâninas putrasya purvoktavat (çaktir iti bâhûnâm; prâṇam iti pâdayos[2]).

VIII. — ÂFRÎGÂN GAHAMBÂR.

I. Traduction persane (E. I. O. L. XXV, 65 b—75 b).
II. Traduction sanscrite (Fonds Burnouf V, 111—135; 101—106).

I. Traduction persane.

§ 3 دادن اوی مردمانرا برای بزرگی و خوردن او آنچه بوقت میـــدیوزرم کرده است

1. *urvaram*, la plante par excellence, est le nom donné dans la liturgie à la grenade *(hadhânaêpata)*.

2. *aojah* est la force des bras, *zâvare* est celle des pieds (rapidité).

شیر کوسفند که هست خوب پخته شیر پخته
هر کاه آن دستکاه است (4 §) یا نه آن دستکاه است
(66) یا شیرین از چیزی دیکر بدهد
به آن خوردنی اورا بخوراند
به فرمان دهندکان بدهان بزرکان بخداوندان علم
بدانایان
براست کفتاران
بکرفه کرفه کرانرا
بخداوندی نیك خدایانرا
به افریفتاران که هرکز فریب ندهد
بمراد رامشن کنندکان‌را یعنی بمراد هرکس‌را رامشن بکناند
بصبوری صبر کنندکانرا
(b) پرورنده درویشانرا
بدوست دارندکان کرفه بزرك
بصحبت زن خود رجوع‌را یعنی هر که خیتودثهه کرده است وبعد از پاك
شدن دشتان دور نکرده است
هر کاه آن یافته است (5 §) یا آن نیافته است
هیزم خشك خوب دیده پشته آن هیزم تا زانو بزرك بخانه دستوران بیارد
(67) هر کاه آن یافته است یا آن نیافته است
هیزم خشك دیده‌را پشته تا کوش بالا یا تا کش بالا یا تا دست بالا بخانه
دستوران بیارد
هر کاه توانائی هست (6 §) یانه توانائی هست
یا هر که صاحب نیك باشد صاحبی او بچاشد که از هورمزد صاحبی
یعنی خوبی که یرشن بآلاست (b) آراسته

ای مرا نیك صاحبی صاحبی تو پیش
دهم خودرا وچشانم دیکرکسانرا یعنی هر کس که بدهد بدارم که از
هورمزد دارد بهشت است از ایشان نیك صاحبی
داده باشد مرد آن میزد یعنی کهنبار یشته باشد

§ 7 بچهل وپنج میدیوزرم کاه به اردیبهشت ماه دیمهر روز یعنی بچهل وپنجروز
من(68)هورمزد با امشاسفندان فراج تاشیده که اول آسمان دادم میدیوزرم
کاه نام نهادم اردیبهشت ماه دیمهر روز خور روز کاه کیرید دیمهر روز
سر بهود میدیوزرمی او این که خانه تمام مخلوق پیدا کرده که قلعه مردمان
کرده من با امشاسفندان کهنبار یشته میراد (میزد *sic; lire*) کرد مردمانرا
نیز همکونه باید کردن هر که این کهنبار یزد یا سازد یا خورد یا دهد اش
کرفه ایدون بید چون به هادوخت پیدا
فرمان دهید اورا اینقدر مزد اندر آنجهان

(b) چون اندر ینجهان که آفریده شده است هزار میش شیردار با بره مرد
اشورا برای عزیزی روان خود داده باشد
خالص یك عزیزی ثواب روان خودرا هر که نه یزد ندهد نسازد وبنچشاند
اورا کناه بدانکونه باشد چون کفته

§ 7 *bis* اول مرد میزد ندهد سپتمان زرتشت که میدیوزرمکاه است

(69) میزد کننده دستور ونکننده هاوشت بی یزشن نام نهادن در دین مازدیسنی
یعنی یزدان یزشن او نپذیرد وازین کهنبار تا کهنبار دیکر هر روز صد
وهشتاد استیر کناه درین او بود

§ 8 به شصت روز میدیوشهم دیمهر روز تیر ماه یعنی به شصت روز من
هورمزد با امشاسفندان پیدا کردم که آب دادم میدیوشهم نام نهادم تیر ماه
دیمهر روز خور روز کاه کیرید دیمهر روز سر بهود میدیوشهمی این
باشد که آب ویژه پیدا کرده من هورمزد با امشاسفندان میزد کرد

مردمانرا همکونه باید کردن هر که این کهنبار یزد یا دهد یا سازد یا خورد
اورا کرفه همکونه چون په هادخت پیداست
(b) فرمان دهید اورا اینقدر مزد اندر آنجهان
چون که اورا اندر جهان استمند هزار کاو شیردار با کوساله مرد اشورا
برای ثواب روان داده باشد
که از هستان هیلم اندر مردم هست هر که نه یزد وندهد نسازد نخورد
اورا کناه برینکونه باشد چون کفته
(70) § 8 bis دیکر مرد میزد ندهد ای سپتمان زرتشت که میدیوشهم کاه نام
میزد کننده دستور نکننده هاوشت سخن اورا سرداری ندادن در
مزدیسنان یعنی او که بکوید در مزدیسنان باور نکردن اورا ازین کهنبار
تا کهنبار دیکر هر روز صد وهشتاد استیر کاه درین او بود
§ 9 په هفتاد وپنج (b) بیتیس‌هیهیه شهریور ماه انیران روز یعنی به هفتاد
وپنجروز من هورمزد با امشاسفندان پیدا کردم که زمین بدادم پیتیشهم
کاه نام نهادم شهریور ماه انیران روز اشتاد روز کاه کیرید به انیران روز
سر باشد پیتیشهمی او این یعنی روشن پای‌را زمین پیدا کردم و با امشاسپندان
کهنبار یشته میزد کرده مردمانرا هم بدین کونه باید کردن هر که کهنبار یزد
یا خورد یا سازد یا دهد اورا ثواب آنقدر باشد چون په هادخت پیداست
(71) چون اندر اینجهان استمند هزار اسپ شیردار با کره مرد اشورا برای ثواب
روان خود داده باشد
برای یك عزیزی روان خود هر که نه یزد ندهد نسازد ونخورد اورا کناه
اینچنین باشد چون کفته
§ 9 bis سیوم مرد که میزد ندهد ای سپنتمان زرتشت که پیتیشهم نام
میزد کننده دستور ونکننده هاوشت
(b) کرموورای دادن اندر مزدیسنان یعنی سخن اورا پساخت هم باورنکردن

واورا ازین کهنبار تا همان دیکر کهنبار هر روز صد و هشتاد استیر کاه درین بود

§ 10 سی ایاثرم مهر ماه انیران روز یعنی سی روز من هورمزد با امشاسفندان پیدا کردم که اورور دادم ایاثرم کاه نام نهادم (روز تمام)[1] مهر ماه انیران روز اشتاد روز کاه کیرید انیران روز تمام شود ایاثرمی او این که برك ورنـــك وبوی وسبزی درختان پیدا کردم وبا امشاسپندان کهنبار یشته مردمانرا هم بدینکونه باید کرد هر که این کهنبار یزد یا دهد یا سازد یا خورد اورا کرفه چندان باشد چنانچه در هادخت نسك است

فرمائید اورا اینقدر (72) ثواب اندر انجهان

چون که اندر ینجهان سیجمند هزار اشتر شیردار باکوار که بچه او باشـــد برای ثواب روان خود داده باشد

برای یك عزیزی روان خود هر که نه یرد ندهد نسازد ونخورد اورا کاه اینچنین باشد چنانکه کفته

(b) §10 bis. بچهارم که مرد میرد ندهد ، چمان زرتشت که ایاثرمکاه

میزد کننده دستور نکننده هاوشت صاحبی کاوان وکوسفندان ترك کردن اورا یعنی از صاحبی کاوان وکوسقندان جدا بوده باشد واورا ازین کهنبار تا همان کهنبار دیکر هر روز صد وهشتاد استر کاه درین بود

به هشتاد میدیارمکاه دیماه بهرام روز یعنی هشتاد روز من هورمزد بـا امشاسفندان پیدا که کوسفند پنج آئین پیدا کرده میدیارم کاه نام نهاد دیماه بهرام روز مهر روز کاه کیرید بهرام روز تمام باشد (73) میدیارمی او اینکه غله های که باشد برای زمستان پیدا کرده وما با امشاسفندان کهنبار یشت میزد کرد مردمانرا همکونه باید کرد هر که این کهنبار یزد یا دهد یا سازد یا خورد اورا ثواب چندان باشد چنانچه در هادخت نسك

1. Effacé.

فرمان دهید اورا اینقدر کرفه
چونکه اندرین جهان آفریده هزار جفت زنان کرده مرد اشـــورا برای
ثواب روان خود داده باشد
(b) یك عزیزی روان خودرا وبرای کرفه بلندتر هر که نه یزد ندهد نســازد
نخورد اورا کناه اینچنین باشد چنانچه کفته
§ 11 bis پنجم مرد که میزد ندهد ای اسپتمان زرتشت که به میدیارمکاه
میزد کننده دستور نکننده هاوشت دهشن وبرازو دور کردن یعنی از داد
وثمرهٔ اینجهان او دور کردیده باشد واورا ازین کهنبار تا همان کهنبار دیکر
هر روز صد وهشتاد استیر کاه درین بود
(74) به هفتاد وپنج همسپثمیدیم وهیشتو یشت کـــاه هفتاد وپنجروز من که
هورمزد هستم با امشاسفندان پیدا کردم که مردم ده آئین بدادم ودیکر
همه چیز جهانرا بدادم همسپثمیدیم کاه نام نهادم اهونور کاثها آغاز کند به
وهیشتویشت کاثها تمام بشود همسپثمیدیمی او اینکه تمام فرو هر جهـــان
پیدا کرده ما نیز با امشاسفندان کهنبار یشته میزد کرده مردمانرا هـــم
همکونه باید کرد هر که این کهنبار یزد یا دهد یا سازد یا خورد اورا کرفه
چندان بوده باشد چنانچه به هادخت نسك پیداست
به فرمایید اورا اینقدر در آنجهان
(b) چونکه اورا اندر این جهان سیجمند تمام اینجهان بطعام شیرین هر چـــه
مهتر وبهتر وخوب مرد اشورا برای کرفه روان خود داده باشد
عزیزی روان خودرا هر که نه یزد وندهد نسازد نخورد اورا کناه اینچنین
باشد چنانچه کفته
(75) § 12 bis ششم مرد که میزد ندهد ای سپتمان زرتشت که به همسپثمیدیم کاه
میزد کننده دستور نکننده هاوشت از داد هورمزد او جدا کـــشتـــه
باشد

پس پاکان اورا خرسوار کرده در پس او دستك بزنند ودر تمام جهـان‌را
رسوا کنند
پس پاکان اورا نارشن بکنند یعنی اورا توجشن مرکرزان بکنند
(b) دستور هاوشت‌را وهر که نه کند اورا

Le reste manque.

II. Traduction sanscrite [1].

§ 3. dadatu majdaiasnâs tebhyas gurutâyâi âhârâyaca yas maidîûjaramasamîyas
paçuvârshakîyamcâsti prakṛshṭam vipakvam dugdhapâkam
yadi tat prâptam aste (§ 4) novâ tat prâptam asti
suvastu kińcit atha dadatu, tat tasmâi bhojayet.
âdeçavarttini gurumukhena guruvidyâsvâmino
jńânatamâya
satyavâktamâya
puṇyena puṇyatamâya
svâmitayâ svâmitamâya
achadmakatamâya
vâńchânandakaratamâya (kila keshâmcit vâńchayâ ânandam karoti)
kshamâkaratamâya
pratipâlakatamâya durbalânâm
hitatamâya puṇyaguros
strîmaithunâni paripatayâ kurvâṇâyas (kila yena khuaetuudatham kṛtam asti rajasvalâsamayamca na parityaktam âste).

5. yadi tat prâptam asti novâ tat prâptam asti
samidhâmcit atha çushkânâm nirîkshitânâm bhârakam jañgho'sya sthûlam guror gṛham samânayet.

1. Les §§ 1—2, consacrés aux formules générales, manquent dans la traduction sanscrite.

yadi tat prâptam asti novâ tat prâptam asti
samidhâmca atha çushkânâm nirîxitânâm bhârakam âkarṇamaryâdam shûlam atha kakshapramâṇam sthûlam atha hastayos pramâṇam sthûlam guror gṛham samânayet.

6. yadi çakto'sti novâ yadi çaktis
susvâmitamasya atha râjyam âsvâdayet yat ahurmmijdasya (râjyam iti çubham yat ijaçniye praguṇîkṛtas)

susvâmitamât çaçvat râjyam aham râjyam iti çubham

adhikamca dadâmi âtmanas âsvâdayâmica anyeshâm karomica (kila saṅgraham karomi)

yasmâi ahurmmijdâya dharmaçca atas paras tasmât susvâmitamât.

dattas syât anena miajdo gurutayâ (kila gahambâras ijito bhavati çuddhatayâ).

§ 7. pańcacatvâriñçadbhis miidîûjaramasya ardigvaheçt mâsîya daypamihir rojasya (kila pańcacatvâriñçadbhis divasâis aham ahurmmijdas samam samam amiçaspantâis prakṛshṭam ghaṭitvân, yat prathamam âkâçam adadam maidîûjaramasamaya iti nâma nirmmitam ardagvaheçt mâsa daipameheraroje; shur[1] roje samayam gṛhṇâti daipamihirarojê sampûrṇo bhavati; asya maidîûjaramatâ ca iyam yat mandiram dâti prakaṭîkṛtâs, prâkâro manushyebhyas kṛtas, asmâbhis samam amiçâspintâis gahambâro ijitas miajdasya kṛtas; manushyâṇâmca sarvam anayâ rîtyâ kṛtam yogyam; yas kaçcit asmâi gahanbârâya ijate atha dadâti atha sajate[2] athâsvâdayati tasya puṇyamca evam bhûyât tathâ coktam hâdushṭanaske prakaṭam)

âdeçayêt asya tasmâi etâvat prasâdam puras samâsanne bhuvane

yathâ etasmin bhuvane yasmin sṛshṭimati sahasram meshînâm dugdhamatinâm putravatinâm narânâm muktâtmanâm puṇyâya uttamâya âtmane pradadyât.

ekasmâiva santishṭhitâm vâllabhye ye yeshâm puṇyasya atas parasya (yat kaçcit yo no ijati na dadâti na sajate nacâsvâdayati tasya pâpam evam bhûyât tathâca uktam):

§ 7 *bis*. prathameca narasya miajdo na dadatas spitma jarathuçtaras yasman miidîûijaramasamayîyas

1. C'est-à-dire *khur*.
2. Semble une simple transcription de سازد.

miajdamati guros amîajdamato çishyasya aijiçnitvam dhâryam antar majdaiasneshu (kila ijaçnim tasya iajdâs na pratikurvanti tathâ asya asmât gahambârâdârabhya yâvat amum eva anyam gahambâram dinam pratiçatam açîtyâdhikam stihirâṇâm pâpaçca pravarddhayet).

§ 8. shashṭim maidîuçahamasya tîrmâsîya diipamihirarojasya (kila shashṭidivasâis ahurmmijdas samam amiçâspintâis prakṛshṭam ghaṭitvân yat apas adadam, miidiûçamasamaya iti nâma nirmmitam, tîramâse deipamahiraroje shuraroje samayam gṛhṇâti diipamaheraroje sampûrṇo bhavati; asya miidiûçamatâca iyam yat udakam nirmala prakaṭîkṛtam asmâbhis samam aṃiçaspantâis gahambâra ejitas miajdasya kṛtas manushyânâmca sarve anayâ rîtyâ kartum yogyam yas kaçcit asmâi gahambârâya ijate, atha dadâti atha sajate, atha svâdayati tasya puṇyamca evam bhûyât tathâ coktam hâdushṭanaske prakaṭam)

âdêçayêt asya tasmâi etâvat prasâdas puras samâsanne bhuvane

yathâ etasmin bhuvane yasmin sṛshṭimati sahasram gavâm dugdhamatînâm putravatînâm narânâm muktâtmanâm puṇyâya uttamâya âtmanas pradadyât, ekasya eva santishṭhitâm vâllabhye yeshâm puṇyasya atas parasya yas kaçcit yo na ijate na dadâti na sajate nacâsvâdayati tasya pâpamca evam bhûyât tathâ coktam:

§ 8 *bis*. dvitîyeca narasya miajdo adât sapitmajarathuçtaras yasmin maidiûçamasamayîye

miajdamati guros amiajdamato çishhyasya avacogurutvam dhâryam antar majdaiasneshu (kila majdaiasneshu madhye na adhikaro asya vaktum; yathâ asya asmât gahambârâd ârabhya yâvat amum eva anyam gahambâram dinam pratiçatam açîtyâdhikam stiharâṇâm pâpasya pravṛddhayate).

9. pańcaca saptatiçca paitiçahahaiasya çahairevaramâsîya anerân rojasya (kila pańcasaptatibhir divasâis aham ahurmijda samam amiçâspintâis prakṛshṭam ghaṭitvân yat pṛthivîm adadam paitiçahahim samayas iti nâma nirmmitam çahirevaramâse anerânroje âstâdroje samayam gṛhṇâti anerânroje sampûrṇo bhavati; asya paitiçahahaiatâca iyam yat padapravṛttaye sṛshṭînâm pṛthivî prakaṭîkṛtâ; asmâbhis samam ami-

çaspantais gahambâro ijitas maiajdaçca kṛtas manushyâṇâmca sarve anayâ rîtyâ kartum yogyam; yo kaçcit asmâi gahambârâya ijate atha dadâti atha sajate athacâsvâdayati tasya puṇyamca evam bhûyât tathâca uktam hâdushṭanaske prakaṭam

âdeçayet asya tasmâi etâvat prasâdam puras samâsanne bhuvane yathâ etasmin bhuvane yasmin sṛshṭimati sahasram açvînâm dugdhamatînâm putravatînâm narâṇâm muktâtmanâm puṇyâya uttamâya âtmanas pradadyât ekasya eva santishṭhate vâllabhye yeshâm puṇyasya atas parasya yas kaçcit yo no ijate na dadâti na sajate na câsvâdayati tasya pâpamca evam bhûyât tathâ coktam):

§ 9 *bis.* tṛtîye ca naras maiajda adât sapitma jarathuçtara yasmin paitiçahahesamayîyas

miajdamati guros amiajdamato çishyasya hṛdayadîvyatvam dhâryam antas majdaîasneṣu (kila tadvacanânâm hṛdayadivyo na pratîtas tathâsya asmâd gahambârâd ârabhya yâvat amum eva anyam gahambâram dinam pratiçatam açîtyâdhikam astiharâṇâm pâpasya pravṛddhayati).

10. trîçadbhis divasâis aham ahurmmijdas samam amiçaspantâis prakṛshṭam ghaṭitvân yat vanaspatim adadam aiâtharimasamaya iti nâma nirmmitam. mihiramâse anêrânroje âstâdroje samayam gṛhṇâti anêrânroje sampûrṇo bhavati; asya aiâtharimatâca iyam yat patram gandham ranganîlam âdikam vanaspatînâm prakaṭam kṛtam, asmâbhis samam amiçâspintâis gahambâra ijitam miajdaçca kṛtas manushyânâmca sarvam anayâ rîtyâ kartum yogyam, yas kaçcit asmâi gahambârâya ijate atha dadâti atha sajate athâsvâdayati tasya puṇyamca evam bhûyât tathâ coktam hâdushṭanaske prakaṭam.

âdeçayet asya tasmâi etâvat prasâdam puras samâsanne bhuvane yathâ etasmin bhuvane yat sṛshṭimati sahasram ushṭrînâm dugdhamatînâm putravatînâm narâṇâm muktâtmanâm puṇyâya uttamâya âtmanas pradadyât ekasya eva santiṣṭhatâm vâllabhye yeshâm puṇyasya atas parasya yas kaçcit yo no ijate na dadâti na sajate nâsvâdayati tasya pâpamca evam bhûyât tathâ coktam:

§ 10 *bis.* caturtheca narât miajdasya adât sapitma jarathuçtara yasmin aiâtharimasamayîye.

miajdamati guros amiajdamato çishyo pradhânataram catushpadam vibhannâyate *(sic)* antar majdaiasneshu (kila catusḥ-

padât pradhânatarât asau vibhinnâyate (tathâ asya asmât gahambârâd ârâbhya yâvat amumeva anyam gahambâram dinam pratiçatam açîtyâdhikam steharâṇâm pâpaçca pravṛddhayati)

11. açîti maidîâramasya dayamâsî behirâmarojasya (kila açîtibhir divasâis aham ahurmmijdas samam amiçâspintâis prakṛshṭam ghaṭitvân yat gopañcaprakâram adadam, maidîârimasamaya iti nâma nirmmitam. dayamâse bihirâm roje mihiraroje samayam gṛhṇâti bihirâm roje sampûrno bhavati; asya maidîârimatâca iyam yat sañcayas çîtakâlârtham prakaṭîkṛtas asmâbhis samam amiçâspintâis gahambâra ijita maiajdaçca kṛtas manushyânâmca sarvam anayâ rîtyâ kartum yogyam yas kaçcit asmâi gahambârâya ijate atha dadâti atha sajate athâsvâdayati tasya puṇyamca evam bhûyât tathâcoktam hâdushṭanaske prakaṭam.

âdeçayet asya tasmâi etâvat prasâdam puras samâsanne bhuvane.

yathâ etasmin bhuvane yasmin sṛshṭimati sahasram kanyânâm yûthânâm narânâm muktâtmanâm puṇyâya uttamâya âtmanas pradadyât. ekasya eva samtishṭhatâm vâllabhye yeshâm puṇyasya atas parasya yas kaçcit yo no ijate na dadâti na sajate na câsvâdayati tasya pâpamca evam bhûyât tathâ coktam:

§ 11 *bis.* pañcame narasya miajdo adât sapitma jarathuçtara yasmin maidîârayemasamayîye

mîajdamati guros amîajdamato çishyasyât *(sic)* dânakalam pṛthivyâs vibhinnayati antar majdaiasneshu (kila pṛthivyâs dâna kalât asau vibhannayati tathâ asya asmât gahambârâd ârâbhya yâvat amumeva anyam gahambâram dinam prati çatam açityâdhikam satiharâṇâm pâpaçca pravṛddhayati).

§ 12. pañcaca haptatiçca *(sic)* hamaspathamaêdamasya vihiçtôstôiç gâthâyâs kila pañcasaptatibhir divasâis aham ahurmmijdas samam amiçâspintâis prakṛshṭam ghaṭitvân yat manushyas daçaprakâras adadam sarvâmca sṛshtim adadam hamaspathamayasamaya iti nâma nirmmitam, ahûnûadgâthâs samayam gṛhṇâti vahistôiaçta gâthâyâm sampûrṇo bhavati; asya hamaspathamaedaematâca iyam yat sarvam sainyadâtis prakaṭâs kṛtâs, asmâbhis samam amiçâspintâis gahambâra ijitas miajdaçca kṛtas, manushyâṇâmca sarve anayâ rîtyâ kṛtam yogyam yas

kaçcit asmâi gahambârâya ijate atha dadâti atha sajate atha câsvâdayati tasya puṇyam ca evam bhûyât tathâ coktam hâdushṭanaske prakaṭam.

âdeçayet asya tasmâi etâvat prasâdam puras samâsanne bhuvane

yathâ etasmin bhuvane yasmin sṛshṭimati sarvatra dhânyâni madhûni mahânti uttamâni sundarâṇi narâm muktâtmanâm puṇyâya uttamâya âtmanas pradadyât ekasya eva santishṭhitâm vâllabhyais yeshâm puṇyasya atas parasya; yas kaçcit yo no ijate na dadâti na sajate na câsvâdayati tasya pâpamca evam bhûyât tathâ coktam:

§ 12 *bis*. shashṭeca narân miajdo adât sapitma jarathuçtara yasmin hamaspathmadeyam samayîyas

mîajdamati guros amiajdamato çishyasyât ahurmmijdîyât nyâyât asau vibhinno bhavati.

13 [1]. apâpastam paçcât prakṛshṭam âkroçayet kila hastatâlikâbhis sarvatra jñâpayet.

apâpastam paçcât nârasnîkarmakâriṇâm kuryât kila margarajânapâpanâm kuryât.

gurus çishyât atha çishyâs gurutas || samâpto yam gahambâr âfaregânârthas || çubham bhavatu.

14. ahurmmijdasya çuddhimatas çrîmatas âçirvâdayâmi râjño deçapates

utkṛshṭam utsâham, utkṛshṭam vijayam, utkṛshṭam râjyam. râjasyaca pratikâraṇî (پذیرفتن) sthitim;

dîrgham svâmitvam râjyasya, dîrgham jîvitam jîvasya, rûpaçrîpravṛttim tanos;

15. utsâhinam sughaṭitam çubhoditam vijayam hormiǵdadattam bihirâm iajdam

açubhaṭâlanâmca (شکنندهٔ) [2] upariprav̥rttyâ

sampûrṇapraharakam (پاسبان) [2] kashṭakâriṇâm

pratighâtam dushṭamanasâm

ekahelayâṭâlanâm pratidvandvinâm amitrâṇâm pîḍâkarâṇâm.

16. âçirvâdayâmi açubhaṭâlanâya ṭâlako yuddhena (جنگ) bhûyât samagram amitragaṇam pîḍâkaram samagram dushṭagaṇam pîḍâkaram.

1. Ce qui suit est pris de l'Âfrîgân Dahmân (pp. 101—106).
2. Glose interlinéaire.

asadâcârimanasam asadâcârivacasam asadâcârikarmaṇam ṭâlako bhûyât sadâcârimanasâ sadâcârivacasâ sadâcârikarmaṇâ.

nihantâ bhûyât samastân dushṭamânasân samastân deeuisnân (دیو پرستان).

yogyo bhûyât uttamasya prasâdasya uttamâyâçca stuti âtmanaçca dîrghâyâs susvâmitâyâs.

18. âçirvâdayâmi dîrgham jîvitam, çubham jîvitam

sahâyatâyâi narâṇâm muktâtmanâm nâstikatâyâi duskarmakâriṇâm.

atas param bhuvanam muktâtmanâm sadodyotam (روشن) samastaçubham. evam samprâpnotu yathâ âçirvâdayâmi.

sumatânâm sûktânâm sukṛtânâm

ihalokadâteçca paralokadâteçca ihalokîyam çubham tebhyas paralokîyamca tair eva bhavati.

vidhâtânâmca yâvat idânîm vidheyânâmca asmâdûrddhvam.

bhavâmi adhikam gṛhîtâras narasya nare sampâdayitâm punyam yat sadâcârimârgiṇas.

uttamo bhavâmi, kila tamca evam yathâ atyuttamam, svakîyam karomi, ko'rthas, sumatânâm sûktânâm sukṛtânâmca yâvat idânîm vidhitânâm asmâd ûrddhvam vîdheyânâmca yat ihalokîyamca çubham teshâm paralokîyamca yat çubham teshâm tadaham gṛhṇâmi. pacçât ahunvaro uccârakṛtvât (kṛtvâ), dhâtunâ catvâro diças hanyât, iti hetos yat caturshvapi digvibhâgeshu (طرف) ahurmmigdîyo 'bhilâshas pracarati; tathâ râtrâur (*sic*) abhyâdyam yat kiṅcit bhaumau nipatati, tena tanvaladvayam pâpam samudbhavati, tadvilîyati; paçcât açîm vohû uccârakṛtvâ puṇyena catvâro diças hanyate, iti hetos yat caturshvapi digvibhâgeshu puṇyam pracarayati.

Observations.

§ 3. *Myazdem yim maidhyô-zaremaêm* est l'aliment prod dans la période du Maidhyô-zaremaya (بوقت میدیوزرم کرده است); c'est le lait, qui dans cette période est plus savou que dans toute autre (Dâdistân, XXXI, 13 sq. et Vispered commentaire pehlvi). Le mot *zaremaya,* qui proprement si

« printemps » (voir Mâh Yasht, pp. 296, 299, § 4), semble avoir désigné en particulier dans l'ancien calendrier avestéen le second mois de l'année (Asha Vahishta dans le nouveau calendrier).

garebush, lait (شیر); cf. Dâdistân, l. l. — P[1] lit iriçtahê, L lit yôiçtahê. La lecture de Westergaard *ushtahê* cadre assez avec la traduction پخته, vipakva.

Les deux manuscrits joignent *yêzi taṭ yayata navâṭ taṭ yayata* dans un même paragraphe avec *hurayâoçcît aêtavatô daidhyâṭ* (P. dhaidyaṭ; L. dhaidhîṭ). La division de Wester gaard semble plus correcte : « Ils donneront du lait si le lait est déjà venu; sinon du *hura* ». Même observation pour *yêzî tûtava navâṭ tutava* (§§ 5—6).

§ 4. *hurayaôçcit :* le mot est probablement identique au *surâ* sanscrit (liqueur fermentée); dans le Vendîdâd XIV, 17 (72), *hura* est simplement transcrit ᵊᵊ que la traduction persane rend par erreur خوردن. Il est interprété ici comme composé de *hu* et de *râi* : sscr. *suvastu;* l'on entend par là « un aliment doux quelconque » (شیرین از چیزی دیکر). Ne serait-ce pas l'origine réelle du mot, même pour le sanscrit (généralement dérivé de la racine de *soma*)?

anazavakhtema, qui ne trompe point du tout (*achadmakatama;* افریفتار). Le mot semble un composé de *vac,* qui parle, et d'un ἅπαξ λεγόμενον *anaza* (an-aza?).

çaçakushtema ashahê berejô : lire avec P et L *berezô,* car le persan a بزرک, le sanscrit a *guru. çaçakushtema* est traduit *hitatama,* دوست دارنده, aimant. On attendrait *cakushtema;* P. a *çashkushtema.*

çtryô-mayâo pâreñdîsh upavâzô (P. *upavaêzô;* L. *upavaizô*); la glose signifie : « qui a fait le *hvaêtvadatha* (mariage avec une proche parente) et qui n'écarte pas sa femme au delà du temps de l'impureté périodique ». La traduction littérale du persan est : « faisant retour à cohabitation avec sa femme ». Pour le sens de *maya,* cohabitation, cf. Yt. XXII, 16, 34; *pâreñdi* est donc traduit « retour » (cf. racine *par*?) : je ne vois pas quel est le rapport du mot avec le nom de la déesse *Pâreñdi.*

§ 5. *hushatanãm,* lire *hushtãm* (P.; *hushatãm* L.), sec (non *hushata,* bien taillé) : خشک, çushka; cf. Vend. XIV, 2 (5), où il est traduit ᵊᵊᵊ.

1. P et L désignent les manuscrits de Paris et de Londres.

Les deux mots *çraoshâṭ dāhishta* sont traduits comme étant indépendants l'un de l'autre et tous deux adjectivaux : « à ceux qui donnent des prescriptions suivant la parole des maîtres de la loi, aux sages ». Il me semble difficile de séparer *çraoshâṭ* de *dāhishta* : il s'agit de « celui qui est instruit par obéissance », celui qui a un destour auquel il obéit, le contraire d'un *açraosha*.

tâishca, lire *çtâishca* (P.; L. *çtâish*), ἅπαξ λεγόμενον signifiant « jambe » (jañghô; des bûches de l'épaisseur de la jambe; L. زانو).

frânâshayata : samânayet, بيارد; racine *naç*.

ākhmo-frâna, jusqu'à l'aisselle : *ākhma*, aisselle (*kaksha*, كتف), est proche parent du latin *axilla; frâna* semble être le latin *plenus*.

§ 7. Pour la description des créations des divers Gahambârs, voir le texte pazend et le commentaire dans Bournouf, Commentaire sur le Yasna.

§ 7 *bis. ayêçnîm daçti :* le destour qui a célébré le Gahambâr *(myazdavâo ratush)* déclare son ouaille qui ne l'a pas célébré *(amyazdavanem ratunaêm)* impropre au sacrifice, c'est-à-dire que son sacrifice est nul et non agréé des Dieux. Chaque jour jusqu'au prochain Gahambâr le pécheur contracte une faute de 180 stihrs.

§ 8 *bis. avacô-urvaitîm;* il est déclaré indigne de foi, sa parole n'a plus de valeur (*avacogurutvam;* le persan a : quand il parle parmi les Mazdayasniens, on ne doit pas le croire).

§ 9 *bis. garemô-varaṅhem :* on ne le croit pas même après l'épreuve du *nîrang var*[1] (Yt. XII, 3; Yasna XXXI, 3 b, Nériosengh et Commentaire pehlvi; XXXIV, 4 a; Shâyaçt lâ Shâyaçt XV, 16; Ardâ Vîrâf, p. 145). L'expression semble signifier littéralement : il a le *var* chaud[2], c'est-à-dire qu'en tout cas il succombe à l'épreuve, il est brûlé.

1. On verse du métal fondu sur le sein de la personne dont il s'agit d'éprouver la parole. Si elle échappe sans brûlure, elle est digne de foi.

2. Ou mieux : « la poitrine brûlée ». Il est très probable que *var* n'est autre que le mot usuel signifiant poitrine : le *Nîrang var* est « l'épreuve de la poitrine ».

§ 10 *bis. vâremnem çtaorem fraperenaoiti;* il lui fait perdre ses bêtes de somme les plus précieuses. *vâremna* (pradhânatara) vient d'un dénominatif de *vâra,* précieux. On ne voit pas si ses troupeaux périssent ou sont confisqués.

§ 11 *bis. Yâtem gaêthanâm fraperenaoiti,* il lui fait perdre sa part des biens terrestres (tous ses biens).

§ 13. *avaêzô,* sans faute (*apâpas;* c'est le persan اویژه), de là ressort l'existence d'un mot *vaêza,* faute, péché. Selon la traduction persane on le met sur âne et on le chasse en battant des mains. *khraoçôiṭ* = sscr. *âkroçayet; kila* n'est pas ici l'annonce d'une glose et *hastatâlikâbhis* etc. est la traduction de *çyazjayôiṭ.*

IX. — ÇRÔSH YASHT HÂDHOKHT.

Traduction pehlvie [1].

Deux manuscrits :

I. L. (London; E. I. O. L. XII, 102).

II. P. (Paris; Supplément persan XXXIII, 259).

Le texte que nous donnons suit le manuscrit de Londres, complété par celui de Paris : les mots entre parenthèses manquent au texte de Paris; les mots entre crochets manquent à celui de Londres.

Les mots persans intercalés sont des gloses interlinéaires du texte de Londres. On a conservé en caractères pehlvis les mots dont la lecture pouvait prêter à quelque doute.

Anquetil mentionne une traduction sanscrite de ce Yasht : je n'en connais point d'autre trace, à moins qu'Anquetil n'ait confondu avec la traduction sanscrite du Çrôsh Yasht dans le Yaçna (ch. LVI).

Pun shemî yazdân (apârîk yazdân)
mânînîg çrôsh hâtôkht yakatîbûnam pun shemî dâtâr.

§ 1. *Çraoshem ashîm* od çar.
nemô vohû . . . .

1. Voir les notes de détail dans notre traduction des Yashts.

nyâyishnî shapîr, niyâyishnî pâhlûmî Zartusht ô gêhân guft yéqôyemûnît dîn.

§ 2. *Taṭ drvatô drvatãm* . . . .

[ô zak] darvandân barâ min darvandân dôçtîh[1] yakhçûnâi (دارشنه) amat (که) êvak (یک) lvatman (با) tanî (دیکر) êvkartak lâ yahvûnad (a)pun râçî olman (u)zak darvandân barâ darvandân.

ashi ushi karana . . . .

ashân (اشان) ash (ازش) hôsh (هوش) (کند) gavishn duvârishn zafar zakî hûzvân (اززبان خود) gardânad.

yaṭ nemô vohû aṭavim[2] . . . .

man niyâyishnî shapîr êvak (نه‌داد) abêsh (نه بیم) zak(î) martân hamartâzûkîh (پهلوان) (u)zak drûj vartîh dâshtârtûm.

3. *Çraoshô ashyô darighem thrâtôtemô* . . . .

Çrôsh ahlav(î) daryôshân çirâyishntûm zak pun pîrôzkarîh drûj zatârtûm.

nâ[ca]ashava . . . .

gabrâ[î] ahlav[î] âfrîn-guvishntûm zak (pun) pîrôzkarîhtûm

mãthrô çpeñtô . . . .

mânçraçpand (zak) mînôî drûj(î) barâ bûrtârtûm; Ahunvar min gubishnân pîrôzkartûm; uzak râçt gubishn dar anjumanân[3] pîrôzgartûm.

Daêna mâzdayaçnish . . . .

Dînî mahiçtân [harviçp frashn u] harviçp shapîrîh uharviçp ahlâyîh âpâtîh âshkâr[ash] dâtârtûm, îtûn dâtî Zartûhsht.

4. *yaçca zarathushtra* . . . .

amatci Zartûsht danman miliâ gubishnîh frâz zak yemallûnât, zakar unâirîk, danman kartak, pun ahlâyîh sardâr mînish-

1. Il faut donc lire *urvathô* dans le zend.
2. Paris : *aṭavaêm.*
3. *yâhi;* cf. Yaçna XLV, 14, où l'adjectif *yâhin* est traduit *saṅgrâmî.*

nîh, upun ahlâyîh sardâr gubishnîh, u pun ahlâyîh sardâr kunishnîh.

masô vâ âpô . . . .

pun zak(î) maç [ayûf] miâ [maç ayûf] bîm (ayûf pun) lailiâ târîk, amat madam apr (ابر).

apãm vâ nâvayanãm . . . .

ayûf miâ nâivtâk madam vatarg, ayûf pun zaki râçân pun jût gubishnîh [1].

narãm vâ ashaonãm . . . .

pun gabrâân [ayûf] ahlavân (اشو) hamraçishnîh, ayûf pun zak darvandânî devayaçtânn (دیوی اسنان) ham duvârishnîh.

5. *kahmi kahmâiciṭ* . . . .

katârcâi (چیزی) pun katârcâi madam râç (براز), katârcâi pun katârcâi dâtiçtân (داد), amatci çahmî (سهم) u amatci (کهچه) bîm lâ olman akarj (اکرچه) u lâ dar zak yôm (ulâ) dar[zak]-lailiâ [2].

drvâo zaretô . . . .

darvand âzârtâr[î] âzâr mînishn ash [âzârît apash pun kulâ 2 ash] pâçpânînishn pâçpânînît.

nôiṭ gadhahê . . . .

lâ çakî [3] ramak vînîtâr [illegible] bêsh frâz ham pûrçîsh frâz ham pûrsîshn.

6. *imaṭca Zarathushtra* . . . .

danmanci Zartûsht çukhun gubishn frâz yemallûn, danman kartak; amat yematûnîh ol kraçîâk [4] ayûf ol çakistân [5] ayûf ol zaki frîftârân ham [illegible] [6].

1. Lire *ravishnîh* (cf. Yaçna XLI, 20).

2. Variantes zendes : *apai ayanãm, arathyanãm, biwyâo, yavanhê.*

3. *çak,* [illegible], c'est-à-dire le Scythe (Çaka), identique sans doute au *Turushka* des *haêna*s et donné comme le type du pillard. Ceci donne la lecture exacte de la traduction pehlvie de *gadha,* Yaçna IX, 69, 95 (Nériosengh a *nrçañsa*); cf. note 5.

4. Zend *kereça;* pehlvi *kraçîâk,* ou mieux *klaçîâk;* c'est le mot qui traduit *kereçâni* (Yaçna IX, 75), que Nériosengh transcrit *kalaçiyâka,* et où il reconnaît le nom des Chrétiens, *Kereçâni,* le roi impie, étant devenu, grâce à l'homophonie partielle, le type du *Chris-tianus* (cf. l'Introduction à notre traduction du Vendîdâd, p. LII, n. 1).

5. *gadhôtus,* traduit *Çakiçîân,* le Seistan ou pays des Çakas, le type des *gadha* (voir plus haut, note 3).

6. Lire *duvârishnîh?*

âaṭ drvatām . . . .

udîn darvand dêvayist ujâtûk gabrâ u niçâman u parîk gabrâ uniçâman pun bêsh frâz tarçînd ufrâz duvârînd.

nyâoñcô daêva . . . .

[illegible] (نهان) · [illegible] · [illegible] · [illegible] · [illegible] zafar barâ obdûnît min vinâç apashânash (ازیشان) îtûn [illegible] rîshît (ریشید).

7. *yathaca pasush-haurvâoñhô* . . . .

cigûn paçûshhôrûn dûz[1] u gûrg îtûn Çrôh ahlavô (اشو) barâ yadrûnam man ahlav pîrôzkar.

aêtaṭ çraoshem . . . .

îtûn Çrôsh ahlavano frâz îzûm, man ahlavan pîrôzkar pun humat u hûkht uhvarsht.

8—9. *ahê raya* od sar guftan êvak.

II.

10—13. (Yaçna LVI, 7) man vânîtâr ([illegible])[2] çtârân[3] (بدان) gabrâân, man vânîtâr çtârân (بدان) nisâmanân, mann makhîtûnît (زنید) shêdâ udrûj od kabad ôj od akhvân marancînîtâr.

man çardâr madam nikâçdâshtâr harvaçtîn frâz ol gîtîân.

man pun akhvâbîh uzîvvândîh barâ natarûnît Auhrmazd dâmân;

man pun akhvâbîh uzîvvândîh barâ çardârînît Auhrmazd dâmân, man harvîçt ahûî açtômand afrâçt çnaç barâ natarûnît; aigh çnaç afrâçt yakhçûnad uakhar min hûk frâshmô dât.

man lâ akhar baçîm halamûnt od mînôîân dâm yahabûnt at ayyâr mînoîân dâm yahabûnt man Çpînâk mînôi umanci Jannâk;

çardâr zak ahlâyîh gêhân;

man pun hamâk yôm u lailiâ ayôjît lvatman Mâzanîkân shedâân.

1. C'est-à-dire *duzd*.

2. Transcription en caractères zends de la traduction gujeratie ordinaire de *vânîtâr*, *ṭâlnâr*.

3. Mutilé de *kâçtâr?* cf. Yaçna LVI, 7, 2.

uzak lâ pun tarç frâz [illegible] (l. *anâmît*), aigh çtûb lâ yahvûnît, min bîm zak barâ shedâân;

ufrâz min zak barâ cigûn zak çtûb lâ yahvûnît harviçt shedâ akhorçandîhâ pun tarç ô mînôi u pun tarç barâ ol tam duvârînd,

pun zak olman râi ugadman, ol roishman.

III.

14. citîgar kartak bun.

yathâ yak.

yô akhshtishci urvaitishci . . . .

man pun âshtîh[î] lvatman dâmân udôçtîh zakî drûj pâçpânînishn (u)pâçpânînît çâtûnad Amshûçpand[ân] madam ô hapt kêshvar damîk;

yô daênaê daêçai daênyâo . . . .

pun dînn nimûtârîh ol dînn [dînîgân cîgûnash ol dîn nimût Auhrmazd] ahlav amatash ol Zartûsht dîn nimût Amshûspandân barâ ol gîtî mat havmanad amatci ol olmanshân [illegible] ghan yeâtûnad.

zak olman râi ugadman . . . .

IV.

15. çitîgar[1] kart bun.

yathâ ahû vairyô êvakî.

yim dathaṭ ahurô mazdâo . . . .

manash yahabûnd Auhrmazd ahlav khîshm khrudrôsh hamêçtâr.

âkhshtîm hãmvaiñtîm . . . .[2]

âsht[îh]u(u)ham[â]vandîh[u] îzûm [illegible] hamêçtâr[3]

16. *kakhaya Sraoshahê* . . . .

hamkhâ Srôsh ahlî

1. *cihârûm?*
2. Variante zende : *parataca mravyâoçca.*
3. Voir notre traduction, p. 164, n. 2.

u hamkhâ Rashn rîçtak *(sic)* hamkhâ Mitroi frâkhvgôyôtî
hamkhâi Vât ahlav
hamkhâ Dîn shapîr mazdîçtân
uhamkhâi Ashtât frâidâtâr gêhân vâlishn shapîr
hamkhâ Arshishang shapîr
hamkhâ Farjânakîh
u hamkhâi raçtak Farjânak.

hakhaya vîshpaêshãm yazatanãm . . . .
u hamkhâ harvaçtîn yazdân
uhamkhâi Mâraspand
hamkhâi Dât jût shêdâ
hamkhâi dirag[1] madam ravishnî
u hamkhâi Amahraçpandân
hamkhâi lanman çûtômand dûpatishtânî (دوپای) ahlav
u hamkhâ harviçtîn zakê ahlav gîtî.
ahê raya . . . . pun zak olman râi ugadman.

V.

18. *yathâ ahû vairyô* êvak: cihârûm[2] kartak bun.
paoirîmca upememca . . . .
man pun zak fartum yasht u apar pun zakî apartum Vispartô (ویسپرد) [u]pun zak[î] (میانه) Hâtûkht[î] êvak Humâçt (هماست) pun zakî frâztûm dvâzdahûmâst ac ghan (ههم) îzishn.
paoiryâica yaçna
pun zakî fartum yazbakhûnishn pun zakî apartum [u] pun zakî miyânn [u]pun zakî frâztûm yazbakhûnd (یزند).

19[3] *viçpâo Çraoshahê ashayêhê takhmahê tanumãthrahê takhmahê hãm veretvatô.*
pun harvîçt zemân
Çrôsh ahlavî tan farmân takîk u hammart âzûku.
bâzush aojaṅhô.
bâzâi ôjô u artêshtâr âigh farâkht ukamâr zatârî shêdâân.
vanatô vanaitîsh vanaitivatô ashaonô

1. *Dirang.*
2. *Pancûm?*
3. Cf. Yaçna LVI, 13.

vânîtâr [illegible] olman man vânîtâr ahlav.

vanatô vanaitîshca vanaitîmca uparatâtâm yaz.

olman man vânîtâr pun vânishn vânîtârîh ci pun apar ravishnîh îzûm.

20. *vîçpa nmâna Çraoshô-pâta yaz. aṅhâdha Çraoshô ashyô fryô fritô paitizañtî,*

harviçt mân Çrôsh ahlav pânak îzûm, manshân vehîh râi Çrôsh pânak obdûnand, âigh dar zak Çrôsh ahlav dôçt farnâft makîrûnam;

nâca ashava frâyô-humatô frâyô-hukhtô frâyô-hvarshtô.

gabrâci ahlavo î frâhumat î frâhûkht î frâhvarsht makîrûnand apash khôp yakhçûnand.

21. *kehrpem Çraoshahê ashyêhê y.*

Karp Çrôsh ahlav îzam
» Rashn râçtak îzam
» Mitro frâgôyôt îzam
» Vât ahlav îzam
» Dînî vêhî mazdaçtân îzam
» Ashtâtî frâdâshtâr gêhân vâlishn dâshtâr gêhân îzam
» Arshishvang shapîr îzam
» Farjânakî shapîr îzam
» raçtak Farjânak îzam
» harvaçtîn yazdân îzam.

22. » Mânçraçpand îzam
» Dâti jût shêdâ îzam
» darag madam ravishnîh yazbakhûnam îzam
» Amahraçpandân îzam
» lanman man çûtomand 2 patîsht (l. patîshtân) î ahlav îzam
» harvaçtîn zakî ahlavân gîtî.
» pun zak i ol râî u gadman . . .

X. — FRAGMENT DE YASHT.

(Westergaard, p. 300; §§ 35—42 du Yasht XXII.) Traduction pehlvie extraite du Supplément persan, n° 33, p. 255 (Bibliothèque Nationale)[1].

Pun shemi Yazdân.

Pûrçît âigh dâtâr

§ 39. *kva cithra*[2] *zi heñti iriçtanãm urvãnô yâo ashâunãm fravashayô*

âigh min âigh padtâkîh havmanad zakî vatartakân ravân man ahlavân Frôhar? âighashân mizd min maman yahbûnand?

§ 40. *paitishê aokhta Ahurô Mazdâo : çpeñtaṭ haca manyaoṭ, Zarathushtra, aêshãm cithrem vahishtâ aṭca*[3] *manañhaṭ*

paçukhash ol olman gûft Auhrmazd aigh : min afzûnîk mînishn Zartûsht olmanshân padtâkîh pahlûmîh ci mînishnîh; amat zak î khavîtûnd barâ obdûnd, zak î lâ khavîtûnd leakhvâr pûrçînd.

(Yaçna LXI, 21—30 ed. Spiegel)[4].

harviçp ci barâ raftârân martûmân âtâsh yadman nikîrît u âi yemalalûnîtî (𐬀𐬌𐬭𐬌𐬯𐬀𐬌𐬭𐬌𐬙𐬀𐬌𐬭𐬌𐬙𐬀𐬌𐬭𐬌𐬙

madam ô lak âkhîzât[1] zak i gôçpendân ramak[2]

pun ahû âkhîzât[1] aighat pun mînishn zakî mandôm apâyat ziat akhû daçtôbar havmanât

urvâshmann akhû pun jân zîvîh od zak lailyâ amat zîvîh âi pun râmishn zîvîh

îtûn âtâsh âfrînît (cigûnam gûft danman zak i âtâsh âfrîn âi) bâçtân danman yemalalûnît man olman bâçtân açmân yadrûnît î khûshki pun rôshanîh nikîrît

ahlâyîh arzûk apâyiçt î ol kâr karfak râi

yôshdâçr âigh pâk.

[3]pun fartûm çrishôtakî lailiâ âtâsh patkârît mân mânpatân, katak khûtâi, âigh : mânpat lealâ khaçt;

madam vaçtrag aîpyâyân, âigh kôçtîk frâz afzâk; ufrâz yadman khalalûn dînîkîhâ, utund (𐬀𐬌𐬥) ci frâz afzâk kôçtîk uzakî açm yançegûn, madam ô li yadrûn : âigham leakhvâr obdûn; barâ urvar yadrûn, açm madam ol li afrôz, pun açm yôshdâçr u frâz shûçt yadman.

pun katâr ci açm î khûshk pun rôshanî nikîrît, miman barâ âz i shedâân dât râi am pêsh tô(ci)shnî akhû barâ dart madammûniçt, âigham dûshkhvâr îtûn karînît li ganâk mînôî zakî andartûm akhû î ash.

§ 41. *âaṭ ushaṅhãm para fréretôiṭ aêshô mreghô yô parôdarsh*

ash lûîn min ôsh farnâmishnî pun nêm lailyâ zak î murvici Parôkdarsh; apash Parôk-darshîh âi âighash fartum par ûshkâbît akhar vâng obdûnît.

aêshô mreghô yô karetô-dãçush

zak murvî kartak dânishn man dar kart yeqoyemûnît.

âthrô vâcem çurunaoiti

zak âtâsh gâvishn oshmamûnît uakhar par ûshkâbît buland kalâ yemalalûnît, âigh 𐬀𐬌𐬥 khûçtît zakar-ît unâirîkci uparnâi aparnâi, cigûn nipisht; shapîr kôçtîk afzâît, uyadman khalalû-

1. Écrit 𐬀𐬌𐬵𐬀𐬌𐬵𐬀𐬌𐬵 âkhâtât : la lecture exacte est établie par Vend. XIX, 86 (*hakhshânê* traduit 𐬀𐬌𐬵𐬀𐬌𐬵; tr. persane می بر خاست), 89 (*hakhshaêsha*, pehlvi *âkhîzî*), Yaçna VIII, 15 (*hakhshaya*, sscr. *utthishṭhâmi*).

2. Lacune : madam zak vîrân pur ravishnîh; madam lak kâmak pun mînishn at ô kâmak (Vend. XVIII, 59).

3. Ce qui suit répond à Vendîdâd XVIII, 43 (18).

nît, tanî kôçtîk afzâît ufrâz ol gôçpendân [illegible] yadrûnît, utûkhshâihâ çrâyît, zakî afznîk gâçân î 5 î Çpitâmân Zartûsht.

§ 42 [1] *âaṭ mairê fradvaraiti Bushyāçta darghô-gava apâkhtiraṭ haca naêmâṭ apâkhtiraêibyô haca naêmaêibyô.*

ash zak mar frâz dubârît Bûshâçp dêrgavak min apâkhtar nêmak, min apâkhtarîkân nîmakân (zak harviçp akhûî açtômand pun gav madam mâlît).

aôiti aôzemna uiti daômna hvafçata mashyâkâoṅhô hvafçata merezu jvâoṅho hvafçata merezu-jatayô.

îtûn [illegible] îtûn davît, âigh : khalmûnît anshûtâ, khalmûnît [illegible] zîvîshn (âighatân al 3 pahlûmîh madam nafshman yahvûnât, humat pun mînishn, hûkht pun gavishn, hvarsht pun kunishn).

Observations.

Le fragment zend se compose en réalité de deux fragments indépendants, §§ 35 – 40, §§ 40—42. Du moins il ne semble pas qu'il y ait aucun rapport entre ces deux parties.

Le premier fragment est une question, accompagnée de sa réponse : « Comment se manifestent les âmes des morts, les Férouers des saints » ?

Ahura Mazda répondit :

« Elles se révèlent, ô Zarathushtra, par l'esprit saint et par l'excellente pensée. »

Cette manifestation des Férouers consiste sans doute dans les faveurs qu'ils accordent aux hommes, qu'ils couvrent de leur protection et comblent de leurs biens (Yasht XIII, 49 sq.) : « par suite de quoi, dit la glose, donnent-ils leur faveur » ? Ils l'accordent à ceux qui sont animés de l'esprit du bien, « qui accomplissent (le devoir) qu'ils connaissent et s'en informent quand ils l'ignorent ».

Le second fragment est l'abrégé d'un morceau décrivant la lutte que le feu soutient chaque nuit contre Âzi, et parallèle au

1. Cf. Vend. XVIII, 38 sq.

Vendîdâd XVIII, 43 sq., 53 sq. La traduction pehlvie comble en partie les lacunes du morceau : elle supplée le début qui est identique au Yaçna LXI, 21—20; c'est la bénédiction du feu à qui prend soin de lui; vient ensuite l'appel du feu au fidèle contre Âzi, tiré du Vend. XVIII, 43. Ici viennent les mots originaux du fragment : « Alors, avant l'arrivée de l'aurore, l'oiseau Parôdarsh, l'oiseau qui sait ce qu'il faut faire [1], entend la voix du feu ».

Nouvelle lacune, comblée par le pehlvi : « alors il bat de l'aile, et lève haut la voix : « Levez vous, hommes, herpet, jeune homme (parnâi); — le reste comme plus haut [2]; — mettez bien votre ceinture, lavez vous les mains, refermez votre ceinture, portez une nourriture abondante [3] à vos bestiaux, et chantez vigoureusement les cinq saintes Gâthas de Çpitama Zarathushtra ».

Le zend original reprend : « Alors, l'infernale Bûshyâçta, aux longues mains, se précipite de la région du Nord, des régions du Nord, murmurant ainsi, disant ainsi : dormez, hommes; dormez, vous qui vivez dans le crime (?) . . . (c'est-à-dire : ne pratiquez pas les trois choses excellentes, bonne pensée, bonne parole, bonne action »).

1. Voir plus haut, p. 160.
2. Allusion à un morceau perdu.
3. Lire *çîr?*

INDEX AUX DEUX VOLUMES.

(Les renvois non précédés de II se rapportent au premier volume; les chiffres précédés d'un point se rapportent aux notes.)

Âbân Nyâyish, traduction persane, II, 306-309.
Accadien, II, 11. 1, 23.
accord de l'adjectif, 143.
accusatif pluriel perdu en persan, 124.
adjectif, 134-155.
adverbe perse, 249.
adverbe persan, 126, 154, 249-255.
afghan (*l* en), 72.
Afrâçyâb, II, 225-227, 228.
Âfrîgân Gâh, II.
Afrîki, II, 223. 3.
Âfrîn Ardafravash, II, 76.
Ἀγδαβάτης, II, 27.
Aîrak, II, 219.
Airîc, II, 217. Voir Irej.
allongement compensatif, 113.
— de voyelles dans les suffixes, 264.
alouette huppée, II, 235.
Anaçtokh, II, 218.
Amazones, II, 210.
amo (mazandéranien), 157.
Andarîman, II, 229.
Aogemaidê (l'), 39; II, 71-78.
apocope, 113.
Ardâ Vîrâf (l'), II, 75.
Ard Bad, II, 209, 210. 1.
Ardeshîr (légende d'), II, 78-85.
— (lettre d'), II, 72. 1.
Arjâçp, II, 229.
Arish, II, 220.
Aristophane, II, 233, 242.
Arménien:
namak, 268. 2.
paheçt, 278.
Arnavâz, II, 215.
Arsacides, 83.
Artâk (le vent), II, 85.
Ἀρταφέρνης, 95. 1.
Artée, II, 11.
Artynès, II, 11.
Ashkanides, 83.
assimilation de consonnes, 81-87.
aspiration des consonnes médiales en zend, 45.
aspiration des voyelles initiales en persan, 110.
Astinkaka (Destur), II, 40. 1.
Astyage, II, 11.
Âtash Nyâyish, traduction sanscrite, II, 309-315.
— traduction persane, II, 315-318.
Âthravans (les), II, 18.
Atropatène, II, 85.
Atropatès, II, 85.
Avesta (sens du mot), 41. 1; II, 43. 2.

Bad, II, 209.
Bahman. II, 301.
Bahman Yasht, II, 69.
Bahrâm (déguisements de), II, 85.
Bakgir (mont), II, 226.
balais (rubis), 72.
Barbari, II, 223. 3.
Barbarica regio, II, 222.
Bardiya, II, 27.
barn (écossais), 111. 5.
Barzîn Mihr (le feu), II, 83. 1.
basilic, II, 247.
Beluci (le *z* en), II, 89. 1.
(*gal*, suffixe en). II, 91.
Berbera, II, 223.
Berberiçtan, II, 221.
berchtelspringen, II, 243. 1.
bézoar, 69.
Bîtak, II, 219.
Bourak, II, 219,
brimstone, II, 144. 2.
Bundehesh (le Grand), II, 68.
Burnouf et la mythologie de l'Avesta, II, 40. 1.

Çak, II,
Çalm, II, 217, 218.
Çarv, 217.
Çifîd Rûd, II, 212.
Çôshyôsh, II, 209, 210. 1.
Çrôsh-Yasht Hâdokht, traduction pehlvie, II, 333-339.

Cacus, II, 194.
caractéristiques des verbes en persan, 184.
causal pehlvi, 237.
causal perse, 187.
causal persan, 237-239.
Cêcaçt (lac), 225.
Chammar, II, 224.
Chosroès Nôshîrvân, II, 22, 79.
Chrétiens, II, 69, 335. 4.
Chute apparente de *h* et *n* en perse, 5.
— de *v* dans *çv*, II, 134; cf. Apocope.
cingeto (gaulois), 88. 1.
classification des verbes persans, 192-212.
cocatri, II, 247.
cocodrille, II, 247.
comparatif en perse, 135.
— en persan et en pehlvi, 136-139.
— construction du, 139-140.
composition, 306-319.
conditionnel optatif en zend, 233. 1.
— en persan, 217.
conjonctions, 244-248.
consonnes initiales (traitement des), 54-61.
— médiales et finales, 62-79.
construction passive substituée à la construction active en persan, 226.
conte des deux frères, II, 85.
contractions, 108-110.
coq, II, 157.
cor, II, 120.
cordatus, II, 122.
crapaud, II, 251.
credo, II, 119.
Critias, II, 250.

Dâdiçtân î dînîk, II, 41.
déclinaison perse, 119-121.
— persane et pehlvie, 121-133.
Déjocès, II, 11.
deri (dialecte), II, 91.
dérivation en persan, 257-306.
désidératif, 187, 237.
désinences verbales en *r*, II, 95-106.
— en *us*, II, 95-106.
diphthongues, 104-106, 107.
Dîç Het, II, 211.
distributif, 151.
Dizhukht, II, 211.
duel (débris du duel en persan), 121. 2, 130.

eau puisée de nuit, II, 251.
Eirek, II, 219.
Effendi, 90.
ἐλεύθεροι, 37.
Empédocle, II, 236.
épenthèse, 47, 106.
Eschyle (les Perses d'), II, 25-28.

Fedor, 90.

féminin persan, 134.
Ferîdûn, II, 126.
Ferîkas, II, 218. 2.
Férouers, II, 342.
feux (les trois), II, 83, 227. 1.
Feu (lutte du - contre Âzi), II, 343.
Firdousi, 43; II, 80-83, 215-218, 222-231.
Folklore, II, 235-251.
formation des mots en persan, 256-319.
Frâdat gadman, II, 206.
fragment de Yasht, II, 340-343.
Fragûzak, II, 219.
Fravarti, II, 11.
Frazûshak, II, 219.
Frôbak (le feu), II, 70, 83.
fundus, 81.
futur perse, 219.
— persan, 228.
— passé, 232.

Gâç (le), II, 271.
Garçîvaz, II, 225, 227, 228.
Garotman, II, 164.
Garouḍa, II, 234.
Gar shâh, II, 77.
Geiger (ouvrages analysés), II, 54-67, 71-78.
Geldner (ouvrage analysé), II, 28-38.
genres en persan, 133.
Geshû bôkht, II, 82.
Géush urva, II, 43. 1.
Godarz, II, 225, 227.
Gôshurûn, II, 202, 301.
Grec:
ἀδάμας, 72.
βάσανος, II, 233.
Διὸς κώδιον, II, 243.
ἐπέων τέκτων, II, 117.
θάπτω, II, 153. 1.
καρδία, II, 120.
κέρδιστος, II, 122.
νύμφη, 82. 1.
πᾶς, 254.
φόνος, II, 138. 2.
Guçtehm, II, 230.
Γυνδοφέρρης, 95.
Gurezm, II, 230.
Gushaçp, II, 225.
Gûshtâçp, II, 229.
Gûzak, II, 218.
Guzrati:
bâr, 114, 242.
copamant, II, 78.
ḍhora, II, 78.
pâse, 142.
ṭâlnâr, II, 336. 2.

Haftvâd, II, 81.
Haftân bôkht, II, 82.
Hamavaran, II, 221, 223.
Hang d'Afrâçyâb, II, 225.
Haug (les Essais de), II, 38-46.
Herraudr, II, 83.
hi (idéogramme assyrien), II, 9.
Himyar, II, 224.
hirondelle, II, 246.
Hôm, II, 225, 227.
Hormazd, I, II, 79.
Hôsheng, II, 24.
Huns Hephthalites, II, 79.

Ibn Moqaffa, 32.
Içfendyâr, II, 216.
imga (accadien), II, 23.
impératif perse et persan, 216.
indéfini (expression de l'), 173.
indicatif présent en persan, 213.
infinitif perse et zend, 9.
— persan, 192, 210, 229.
— dit apocopé, 229, 281.
inscriptions des Achéménides, II, 4-15.
— dites médiques, II, 4-15.
— d'Artaxerxès Ochus, 120.
interjection, 255.
Iredj, II, 218.
Irlandais:
comrac, II, 169.
comracaim, II, 169.
dibnim, 138. 2.
izâfet, 131, 144, 275.

Jaba (dictionnaire kurde de), II, 86.
Jamaçp le Wilayati, II, 40. 1.
Jamaçpji, II, 46-54.

Jemshîd, II, 226. 1.
Judéo-persan:
âçâyisht, 278.
âçtâr, II, 135.
âmûrzishthâ, 278.
ârûmisht, 278. 2.
çôzisht, 278.
émâ, 157.
khûn rêzisht, 278.
kushisht, 87.
numâyisht, 278.
zîhâd, 216.
Justi (analyse de), II, 20-25, 86-92.
juxtaposés, 307, 308.

Kai kaoç, II, 216, 221, 226. 1.
— khoçrav, II, 216, 225.
Kalaçîyâka, II, 335. 4.
Kâmak çût, II, 206.
— nyâyishn, II, 206.
Kambujiya, II, 27.
Kazwîni, II, 242.
Keiper (analyse de), II, 25.
Keshvâd, II, 225.
Khordâd (le feu), II, 83.
Khorshêt Nyâyish, II, 275-286.
traduction pehlvie, II, 275-277.
— persane, II, 278-282.
— sanscrite, II, 282-286.
Khorshêt Yasht, II, 286-292.
traduction pehlvie, II, 286-288.
— persane, II, 288-290.
— sanscrite, II, 291-292.
Χρόνος (le), II, 271.
Khrûtâçp, II, 212. 1.
Khûr cashm, II, 206.
Khûrnâk, II, 218. 4.
Khûzî (dialecte), II, 14.
Kilisiâki, II, 69.
Kirman, II, 81.
Kûdak, II, 218. 2.
Kûlenk dîç, II, 211.
Kurde, II, 86-92.
az, 158; II, 89, 90.
behin, 113. 3; II, 88. 1.
bîn, 57. 2; II, 88. 1.
cukht, II, 91.
daçt, II, 89.
di, II, 89.
dôçt, II, 89.
-gal, II, 91.
hêk, II, 91.
îmâ, 157.
khânâ, 129.
pluriel kurde en *â*, 129.
verbe kurde, II, 90.
zânîn, II, 89.
zâwa, II, 89.
zer, II, 89.

L sémitique rendu par *n* pehlvi, 21.
Légendes de l'Orient en Europe, II, 231-239.
Lévêque (analyse de), II, 231-239.
lingua, 72. 2.
locutions adverbiales, 253.
— conjonctionnelles, 248.
loup, II, 244, 245.
louve, II, 243.
lune créée de Bahman, II, 302.
lune et loup, II, 245.

makh (ossète), 128.
Mages, 12; II, 18.
Μάγοι, 12. 2.
magu, II, 23.
Mâh âfrîd, II, 218.
Mâh Yasht, II, 292-301.
traduction pehlvie, 292-294.
— persane, 295—298.
— sanscrite, 298-301.
observations, 301-303.
Malkôsh, II, 203.
Mânûsh-i khûrshît-vînîk, II, 218.
Mânûsh khûrnar, II, 218,
Marâ bôkht, II, 82.
Mardâç, II, 212. 1.
Μάρδοι, II, 28.
Masoudi, sur Minôchihr, II, 218.
mazandéranien, 157.
Mèdes, II, 4-15.
Médie, patrie de l'Avesta, 10; II, 17.
Médiques (mots):
appuka, II, 7. 1.
batin, II, 13. 1.
Daya ukku, II, 11.

dayiê ta, II, 7. 1.
denim, II, 13. 1.
denim, dattira, II, 13. 1.
dippimas, II, 8.
Habirdip, II, 10, 28.
hadug ukku, II, 8.
harikkas, II, 13. 1.
hupêta, II, 7. 1.
hutta, II, 7.
innê turnas, II, 7.
izdirra, II, 11.
kik, II, 7. 1.
nutas, II, 7. 1.
pattiyavani(?)yayi, II, 13. 1.
pirrumataram, II, 13. 1.
Pirruvartis, II, 11.
sak, II, 6.
saksapavana, II, 13.
Satarrita, II, 13.
ta, II, 7. 1.
tar, 7.
telri, II, 6.
turna, II, 6.
vaggi, II, 11.
Vakistara, II, 11.
vitkinê, II, 7.
Μέρδις, II, 27.
métempsychose, II, 237.
méthode pour traduire l'Avesta, II, 55.
métrique zende, II, 28-38.
Mihir Nyâyish, traduction persane, II, 303-309.
Minôchihr, II, 217.
Minôkhired, 41.
Mirkhond, sur Tahmuraf, II, 75.
Mithra, II, 189.
Moshjer, II, 218. 2.
moyen (le - en perse), 186, 237.
multiplicatif, 152.

Naçtûr, II, 230.
nasale non écrite en pehlvi, 82.
nê, 249; II, 167.
négation, 249.
Nemrod, II, 224. 1, 226. 1.
Nephelococcygie, II, 234.
Nériosengh, 41.
Nîrangiçtan, II, 41.
Nœldeke (analysé), II, 78-85.
Nom (valeur mystique du), II, 125.
nomen, II, 125.
Nombres cardinaux, 146.
— ordinaux, 148.

Oiseaux (les - d'Aristophane), II, 233, 242.
Onésicrite, II, 250.
Oppert, 4; II, 4-15.
optatif perse, 217.
— parfait, zend et perse, 233. 1.
ordre des mots, 321.
Ormazd Yasht, traduction sanscrite, II, 255-275.
— tr. persane, II, 262—270.
Ôshêdar Bâmî, II, 209.
— Mâh, II, 209.
ossète, 128.
ours, II, 250, 251.

Parsi:
est une langue artificielle, 38-41; II, 73.
littérature du -, II, 71-78.
almâçta, 115.
añdâ, 247.
ashahê çtâêñt, II, 77.
asyê, II, 53.
avaêpaêm, II, 64.
awazayâd, 216.
ayâo, 246.
ayâr, 246.
bâd, 216.
bahôt, 40; II, 73.
bé, 213.
çadîç, 319.
çûdîneñt, II, 77.
darvañt, II, 77.
dushhvârî, II, 78.
émâ, 112.
evadâ, 247.
éwar, 251.
frôt, 107, 305; II, 154.
hâd, 216.
haçtân, II, 77.
hamê, 214.
hvârî, II, 78.

hvéush, 71.
jâdañgôi, II, 155.
ma agar, 245.
minîṭ, II, 73.
né, 250.
nô, 108.
ô, 161.
pa, 241.
raçâd, 216.
raçîd, II, 73.
shahôṭ, 40.
shîna u mûyaî, II, 169.
thish, 39; II, 73.
tô, 107, 158.
vaçînîdan, II, 73.
vol girift draosh, 40; II, 73. 3.
vâriñd, 218.
veh âfrâgân, II, 77.
vîmañḍ, 286. 2.
papyrus pehlvis, 18. 2; II, 42.
partitif, 153.
Pashang, II, 218.
Pâtçrav, II, 216.
pazend, 42.
Pehlvi:
écriture du -, 15-27; II, 46.
caractère artificiel du -, 29-36.
lexicographie pehlvie, II, 46-54.
littérature du -, II, 41.
Mots pehlvis étudiés:
abar, 112, 241.
abâyiçtan, 112, 211.
abîtar, 29, 113.
açîm, 112.
açîmîn, 279.
açtôdân, 290.
açuvâr, 98.
adâdiçtânîh, 276.
âdâhîgân, 300.
afâm, 112.
Afrâçyâb, 298.
Afrâçyâk, 298.
afrôkhtan, 300.
aftûm, 138.
afzûnîk, 275.
ahlav, 52. 1, 98, 198. 1.
ahlî, 98.
aigh, 141.
âjvar, 293.
akanârak, 309.
akarci, 245.
akhvâb, 309.
Amahraçpand, 52. 2, 98.
Amardat, 111.
amârgar, 291.
amat, 245.
amâvand, 285.
amâvandîh, 276.
amîtar, 29, 113.
âmôkhtishn, 201.
âmôznâk, 287.
âmûkhtâr, 283.
âmûrzîtâr, 283.
anâk, 112.
anâkîh, 276.
anâr, 112.
andâk, 247.
Anhûmâ, 18; II, 62.
anôsh, 111.
anôshîn-ravân, 112.
apâj, 111, 287, 304.
apâj kûn, 305.
apâkhtar, 111.
apârûn, 244, 281.
aparvand, 286.
apê bar, 214.
— bîm, 214, 306.
— gumân, 306.
— kâr, 306.
— râç, 306.
— vinâç, 306.
âpômand, 285.
apûç, II, 51.
apurnâyak, 111.
arâç, 309.
arashkîn, 139, 279.
arç, 94.
Ardâ Vîrâf, 75, 298.
Ardishvang, 52. 2.
Artakhshatr, 68.
Artakhshatrân, 266.
artêshtâr, 307.
arûç, II, 98. 2.
arzânîk, 275.
Ashishvang, 52. 2.
âshnâk, II, 53.

âshtîh bôyêhûn, 315.
Ashvahisht, 52. 2.
Âtarpatakân, 271.
âtash dân, 290.
Auhrmazd, II, 62.
auhrmazddât, 315.
avêzhakîh, 276.
avîrân, 112.
avkhvar, 114; II, 136.
âyâft, 206.
âyâftan, 299.
ayazishn, 277.
âyûf, 112.
ayyâr, 73.
ayyât, 112.
azân, II, 131.
âzât, 37.
âzmâyishn, 197.

baçryâ khôrishn, 277.
Baçtvar, II, 230.
bak, 25.
Bâkhl, 92.
bakht, 182.
bâliçt, 136.
bân, 78.
bandak, 268.
barâ, 241.
— uzdehishn, 277.
barbîtâ, II, 139.
barçomdân, 290.
barîn, 279.
barman, 21.
barmvand, 286.
bazakîn, 272, 279.
bazakkar, 291.
bîm, II, 65.
bîmîvand, 286.
bîrûn, 244.
bôyêhûniçtan, 30.
brât, 29, 263.
bûm bûm, 311.
bundak, 81.
Bûshâçp, 87, 182.

çag, 26.
Çagiçtân, 62, 294; II, 335. 5.
çahmîvand, 286.
çang, 26.
çangîn, 279.
çardâr, 90.
çarînak, 91.
çarmâk, 268.
çartak, 269.
çârvâr, 293.
çaryâ bakht, 317.
çî-çrôshôcaranâm, II, 45. 1.
çih, 114.
çîn, 109.
çitâyishn, 277.
çitîgar, 150.
çitôsh, 319.
çôzâk, 273.
çpâhpat, 289.
Çpitâmân, 266.
çrâyîtan, 90.
çrishtak, 153.
çtaft, II, 70.
çtahmak, 62. 3, 94.
çtahmakîh, 276.
çtôrpân, 290.
çuâk, II, 84.
çûk, II, 84.
çûrâk, 62, 92. 2, 114.
çûtakîh, II, 134.
çûtîmand, 285. 2.

cahârân, 152.
cârak, 269.
carp zavân, 317.
carpîh, 276.
cashmak, 270.
catrushtak, 153.
cigûn, 245.
cish, 39.

daçtak, 270.
Dactkart, II, 80.
daçtvar, 115, 292.
dâgh, 25.
dakhmak, II, 132.
dakhmakiçtân, 294.
dâm, 261.
damîk, 51. 1.
dânâk, 218, 267.
dânishnmand, 284.

dânishnômand, 285.
dârînak, 280.
dartnâk, 287.
dartômand, 285.
dâshak, 85.
dashtâniçtân, 294.
dât, 282.
dâtbar, 115. 292.
dâtbarîh, 277.
datîgar, 150.
dâtiçtân, 294.
dêg, 26.
dînîk, 275.
dipiriçtân, 294.
dipîrîk, 275.
dipîrîh, 277.
dirahnâ, 286.
dirakht, 289.
dirîm, 83.
dôkhat, 88. 2.
dôshaçtar, 137.
dôshak, 269.
dûshâkâç, 302.
dûshcashm, 303.
dûshkhîm, 302.
dûshkhvâr, 303.
dûshkhvârîh, II, 192. 1.
dûshman, 303.
dûshnâm, 303.
duvâriçtan, 211.

êrpat, 289.
êrpatiçtân, 294.
êrpatzât, 315.
êvak, 109, 146.
êvakânak, 151, 271.
êvakbar, 154.
êvbar, 154.
êvkartakîh, 146, 154.

farâmôsht, 99. 1.
farhangiçtân, 294.
farmûtan, 197.
Farnbag, 95. 1; II, 84.
fartûm, 138, 149.
fraêçt, 136.
frâj, 287, 304.
— khôrishn, 277.
frâj, khôrishnîh, 278.
frârûn, 244, 281.
Frôhar, 52. 2.
frôt, 305.

gabrâum, 29; II, 50.
gacîn, 279.
gadmanômand, 285.
gajandak, 265.
garmâk, 268.
garzîtan, II, 45. 1.
gatvar, 293.
ghal, 25.
giravakân, 271.
giryâvand, 286.
gôçpendân, 296.
gôçtân, 294.
gôkâç, 58.
gôkart, II, 143.
gôrtâk, II, 65.
gôshtdân, 290.
grîvpân, 90, 290.
gulcâr, 296.
Gurgân, 267.
guvâ, 267.
guvishn, 277.
guvishnîh, 276.
guzîrpat, 58. 3.
gvêt, gvêtâk; v. jut.

hâçar, II, 50.
hamâî, 214.
hamak, 183.
hamâk, 215.
hamkâr, 291.
hanâ râi, 248.
harviçp, 87, 182.
harviçt, 182.
harviçtîn, 87.
hâvan, 262.
hômômand, 285.
hûbôi, 303.
hûçrav, 303.
hûcashm, 303.
hukhîm, 303.
hûmânâk, 248.
hvâpar, 60. 1.

ît lâ kâr, II, 45. 1.
îtar, 137.
izishnômand, 285.

jut, 243.
jutâk, 309.

kâhîcak, 288.
kâm, 269.
kâmak, 269.
kâmak kar, 291.
kâmakômand, 285.
kâmiçtan, 211.
kanâr, 169.
kanârak, 169.
kanîk, 275, 287.
karfakgar, 291.
kârîcâr, 296.
kârîk, 275.
karînîtan, 81. 2.
kark, II, 158.
kartak, 270.
kat, 269.
katak, 269.
katak khutâi, 314.
katâm, 181.
katâr, 181.
Kavâtân, 266.
kêshcâr, 296.
khashîn, 86; II, 53.
khavîtûniçtan, 200.
khirîtâr, 283.
khishmîn, 139, 279.
khishmnâk, 287.
khorçand, 265. 1, 303.
khratômand, 285.
khûp kart, 318.
khutâi, 70.
khutâigar, 291.
khvâçtak kâmak, 317.
khvâçtâr, 283.
khvâliçt, 136.
khvâr, 114; II, 191.
khvârîh, 92.
khvat, 168.
khvêshâvand, 285.
kîn, 209.
kînak, 209.
kînvar, 293.
koîk, 59. 2.
kôkhshîtan, 85.
kon, 251.
kraçîâk, II, 335. 4.
kunishn, 277.
kukhshît, II, 45. 1.
kûtînô, II, 45. 1.

lak, 159.
lakûm, 128, 159.
lanman, 31. 1, 129, 159.
li, 159.
lûtak, 72. 2.

madammûniçtan, 30, 31, 211.
Magû, 113.
magûpat, 289.
maheçt, 136, 264.
Maharîh, 52. 2.
Mahraçpandân, 266.
makaç, 86.
manîk, 28. 1.
manishn, 277.
mânpat, 289.
mâr-, 114.
margômand, 285.
martânak, 152, 271.
martûm, 281.
marvârît, 25.
marzpân, 290.
Mâshya, 52. 2.
mât, 29, 113, 114.
mâtak, 70, 114.
mâtaknar, 70; II, 92.
mâtakvar, 70; 293.
mat, matan, matâr, 202.
Mâzandarân, 266. 2.
mèhmân, 94.
Mitrô, 68, 92.
mizdbar, 292.
môk, 67. 5.
murv, 24.
mutrâk, 93. 3.
mûyak, 111, 169.

nafalûniçtan, 30, 199.
nam, 82.

nâmak, 268. 2.
napî, 114, 263, 298.
nazdiçt, 136, 149.
nèmvand, 286.
nèvak, 109.
nèvakîh, 276.
nîrangiçtân, 294.
niyâkân, 123.
niyâzân, 266.
niyâyishn, 277.
niyôkhshîtan, 85.
nukhuçt, 136, 150.
numûtan, 197.

obîd, 22. 1.
ôfteshn, 199.
ôjgar, 291.
ôjvar, 293.
ol, 241.
olman, 162.
ôpaçtan, 300.
ôshmartan, 77, 300.
ôshtâftan, 300.
ôshtâp, 206.

paçîn, 279.
pâçpân, 290.
paçukh, 79.
paçushôrvô, II, 202.
padâm, 69, 78.
pâdâshn, 67.
padtâk, 69, 109, 218, 268.
— râyînishn, 277.
— râyînishnîh, 278.
padtân, 69, 78.
pagtambar, 293.
pahlûk, 97. 4, 101, 113.
pahlûm, 138. 1.
pahnâk, 286.
pâiçtân, 294.
pambakân, 279.
pandnâmak, 314.
panjak, 270.
Pâpakân, 266, 271.
paran, 251.
parhîznâk, 287.
parvânak, 286.
parvartâr, 283.
pashûm, 138. 1.
-pat, 113.
pâtakhshâh, 67.
Patashkhvârgar, II, 85.
pâtdahishn, 278.
pâtfrâç, 67.
pâtîâvand, 285.
patîraftan, 115.
patîrak, 281.
patmân, 197.
patûk, 241, 302.
pèsh, 70, 305.
pèshak, 93.
pid, 29.
pîm, 261.
pîrâmûn, 244, 281.
pîrôzkar, 291.
pôçtîn, 279.
pôjînak, 280.
pun, 241.
— è dâshtan, 308.
— khazîtûnt, 31, 241; II, 80.
puhr, 79, 114.
pûlâft, 89.
pûrtak, II, 173.

râi, 132.
râimand, 284.
râmishn, 277.
rang, 26. 1.
ranjvar, 293.
rapît, II, 45. 1.
râtîh, 276.
ravishnîh, 276.
râyômand, 285.
rîçt âkhîz, 314.
rôghan, 25.

Shâhpuhrakân, 271.
shâm, 82, 85; II, 161.
sharm, 87.
sharmnâk, 287.
shatardâr, II, 139.
shâtîh, 276.
shatrô, 92.
shikumb, 82.
shîpâk, 74; II, 221.
shîvan, II, 169.

shîvâtîr, II, 220.

tabarûniçtan, 30.
taçûm, 150.
tagîh, II, 45. 1.
tâk, 152, 297.
tanâfûhr, II, 171.
tanâfûhr ô bun, II, 45. 1.
tang, 96.
tanihâ, 254.
tanîk, 275.
tanômand, 285.
târ, 114.
tarçnâk, 287.
tatak, 65.
tîr, 114.
tîz çôzâk, 318.
tuçîk, 77.
tukhshâk, 108, 218, 268.
tuvânîk, 275.
tuvânîkîh, 276.
tuvânkar, 291.

uftâtan, 198.
uftîtan, 199.
umîtvar, 293.
urûçpar, II, 175.
urvarîn, 279.
uzdâhîk, 302.
uzdêçtcâr, 296.

vaç, 254.
vaçpûr, II, 139.
vahesht, 136.
valâk, 59, 79.
Varahrân, 78.
varjâvand, 285.
varôiçtan, 211.
varzîtâr, 283.
varzkarîh, 276.
vât, 282.
vazandak, 265.
vazarkân, 37.
veh guvishnîh, 278.
vehîh, 276.
veh mînishnîh, 278.
vêshak, 84.
vîâbân, 58.
viçaçtan 84, 209.
vîçpat, 289.
vinâçkâr, 291.
vînâk, 218, 268.
vînâkîh, 276.
Vîrâf, II, 184.
vishâtan, 196.

Yadâkart, II, 80.
yahvûnash, 31.
yaktâk, 247.
yatîbûniçtan, 30.
yâtûk, 101, 113.
yazdân, 18.
yêhân, 18.
yukht, 57.

zak, 171.
zakatalûntan, 30.
zandpat, 289.
zanman, 171.
zara', 23.
zarmâk, 268.
zemîkîn, 272.
Zemyâd, 294.
zîndân, 290.
zîndânpân, 290.
zîvandak, 209, 218, 265.
ziyânak, II, 85.
ziyânkâr, 291.
zûzak, 55.

pei (ombrien), II, 167.

Persan.

Cf. la Table des matières du premier volume.

Mots étudiés[1]:

آبخور II, 136.
آخور 114; II, 136.
آبدان 290.
آبیار 73.
آترستر 137. 2.
آتش 66, 68, 83. 1.
آتشزار 296.

1 Quelques-uns des mots suivants ne sont donnés dans le texte qu'en transcription.

آذر 115.
آذون 250.
آراستن 207, 211, 299.
آرامیدن 299.
آرم 210.
آری 251.
آزرم 87.
آزمند 284.
آزمودن 197, 302.
آزور 293.
آسان 255.
آسانی 110; II, 134.
آسایش II, 134.
آسمان 261.
آسودن 194, 299; II, 134.
آشکارا 109.
آشنا II, 53.
آشوفتن 206.
آفریدکار 291.
آفریدن 199.
آفرین 262.
آلودن 195.
آمادن 196.
آمدن 201, 299.
آمدورفت 312.
آمدورو 312.
آمرزیدن 99. 1.
آموختن 203.
آمودن 197.
آموزگار 197.
آموزناک 287.
آمیختن 205.
آمیزگار 291.
آن 173.
آنچه 181, 246.
آندون 250.
آنکجا 181.
آوردن 299.
آویختن 204.
آهسته اهسته 312.
آهنکر 292.
آهین 279.
آید 201.
اباز 63.
ابرو 89.
ابی 112.
ارجمند 284.
اردبهشت 52. 2, 96.
اردشیر 68. 1, 106. 2.
ارزان 266.
ارزانی 275.
ارزیز 66, 97.
ارس 94.
از 140, 241.
از آن‌که 142.
ازبر 243.
ازپس 244.
ازدودن 302.
اژدها 268.
اسپک 273.
استره 209.
اسفندیار 73.
اشک 83.
اشکار 255.
اشکانیان 266.
افتادن 198, 210, 300.
افت وخیز 312.
افراسیاب 89, 204.
افروختن 203, 205, 300.
افزایش 278.
افزودن 194.
افسر 300.
افسوس 300; II, 131.
افشاندن 87.
افکندن 301.
اکر 61, 244.
اکرنه 245.
اکرچه 245.
اکنون 251.
الماس 72.
امروز 275.
امیدور 293.
انباشتن 84, 208, 300.
انجمن 261, 301.
انجیدن 199.
اند 183.
انداختن 204.
اندام 301.
اندر 241, 247, 304.
اندرون 244, 253.
اندک 183, 251, 273.
اندوختن 203.
اندودن 195.
اندی 251.
انگاشتن 209, 300.
انگشتکر 292.

انکشتوانه 286.
انکیختن 204.
او 160.
اوام 75.
اوباشتن 208, 300.
اوشان 162.
اوی 160, 162.
ایچ 182.
ایدر 161, 253.
ایدون 250, 251, 280.
ایر 108.
ایرا 240.
ایران 106.
ایرانی 275.
ایرمان 261.
ایستادن 198.
ایشان 160.
ایمه 172.
این 171.

باختر 111.
باختن 204.
باد 282.
بادپای 317.
بار 155, 299.
باران 266.
بارند 289.
باز 111, 287, 304, 305; II, 113.
بازار 111, 296; II, 131.
بازارکان 271.
باژ 268.
باشم 219.
باغچه 288.
باک 62, 109, 268, 1.
بالا 97, 242.
بالودن 196.
بالیدن 196.
بالین 97.
بام 78.
بام 260.
بامدادان 267.
بان 262.
بایستن 112, 210.
ببرسان 296.
بجای 242.
بخت 282.
بختاو 293.
بختیار 73.
بخش 262.
بخشش 278.
بخشودن 196.
بخشیدن 86, 196.
-بد 241.
بدبخت 317.
بدخشان 72.
بدو 68.
بر (préposition), 112, 241, 304.
بر (substantif), 57.
برابر 242, 304, 311.
برادر 263.
برای 242.
برزن 58, 97.
بر سر 263.
برسم 261.
برف 260.
بر فراز 243.
برگ 96.
برنا 111.
برومند 285.
بریدن 95.
برین 139, 279.
بزرگ 57.
بزرگانه 272.
برم 94.
بزدگر 291.
بزدگین 272.
بس 254.
بستن 207.
بسیار 73, 254.
بشودن II, 174.
بگیر وبزن 312.
بگیر وبکش 312.
بلخ 72, 92.
بلخشان 72.
بلند 265.
بن 81, 262.
بند 316.
بندگی 276.
بنیاد 74, 294.
بوخت II, 82.
بودن 193.
بوستان 294.
بوم 161.
بوی 113.

بویا 267.
بوی دیدن 57. 2, 263, 291.
به (adjectif), 136, 264.
به (préfixe), 213.
به (préposition), 68, 241.
بهارستان 294.
بهانه 71.
بهر 55, 93.
بهشت 136.
بهین 139.
بی 214, 306.
بیابان 74.
بیدوخت 88.
بیرون 253, 281, 305.
بیشه 84.
بیلوفت 88.
بیم 105, 261.
بیمگین 272.
بینا 267.
بیند 201.
بینش 278.
بینی II, 88. 1.

پاداشت 278.
پاداشن 278.
پادشاه 67, 301.
پادفراه 67.
پادیاب 67.
پازند 302.
پار 252.
پار سال 252.
پارسا 115.
پارینه 280.
پازهر 69.
پاسبان 290.
پاسخ 79.
پاشنه 83.
پانزده 147.
پاک 62, 109.
پاکیزه 287, 389; II, 115.
پالودن 195.
پایستن 210.
پختن 204.
پد 113, 263.
پدر 263.
پدید 241, 301.
پذیرد 115.
پذیرفتن 66, 210, 301.
پذیره 281.
پر 95, 262.
پراکنده 301.
پرداختن 204, 301.
پرست 301.
پرن 251, 262.
پرند 218. 1, 265.
پرندوش 251.
پروار 301.
پروانه 286.
پروردگار 291.
پروردن 301.
پرهیختن 204.
پرهیزگار 291.
پرهیزناک 287.
پری 101.
پریروز 252.
پژمردن 66, 301.
پس 240, 248, 260.
پسرو 298.
پسین 279.
پشت 83, 102, 278.
پشیمان 261.
پگاه 241, 301.
پلوان 286.
پلون 286.
پناه 278.
پنجه 270.
پنجاه 77, 147.
پند نامه 314.
پنداشتن 208, 308.
پنهان 308.
پنوم 69. 1.
پور 114, 260.
پوست 99, 1.
پوشش 278.
پولاد 89.
پولادوند 285.
په 136.
پهلو 52. 1, 97.
پهلو 98.
پهلوی 98, 242.
پهن 286.
پهنا 267.
پی- 108.
پی 243.
پیختن 205.
پیدا 69, 109, 255.

پیر 106.
پیرار سال 252.
پیراستن 207.
پیرامون 107, 241, 244, 254, 281.
پیروزگر 291.
پیش 108, 241, 244, 254, 304, 305.
پیشکر پیشگار 292, 305.
پیشکش 305.
پیشه 93, 105.
پیشینه 280.
پیغمبر 293.
پیلسا 296.
پیمان 197.
پیمودن 197, 301.
پیوستن 198, 207.

تا 243, 247, 297.
تا (multiplicatif), 152.
تابستان 294.
تاجور 293.
تاختن 204.
تار 93, 114, 260.
تازش 278.
تافتن 206.
تپاک 274.
تخت نشین 315.
تخشا 86, 108, 267.
تخم 261.
تده 65, 260.
ترسناک 291.
تشنه 262.
تکاپای 311.
تم 263.
تند 265.
تنگ 96.
تنگنای 286.
تنومند 285.
تنها 254.
تو 107, 157.
توان 78.
توانا 267.
توانستن 210.
توانکر 291.
توران 267.
تهم 260.
تهی 77.
تیر 47, 106, 114.

تیز انداز 314.

جادو 101, 113.
جامه دان 291.
جامگک 273.
جان 55.
جای II, 84.
جدا 57. 1, 304, 305, 309.
جذ 57. 1, 65, 243.
جست وجوی 312.
جستن 207, 208.
جفت 57, 88; II, 90.
جشید 318.
جنگاور 293.
جنگور 293.
جوان 263.
جوید 307.
جوی 56.
جوی بار 289.
جوشک 272.
جهان 55, 66. 1, 77.

چاره 269.
چاره ساز 316.
چاشنه 262.
چاه سار 295.
چپ 270.
چرخ 91.
چرم 261.
چرند 218. 1, 265.
چشم 261.
چشمه 270.
چگونگی 276.
چنان 246.
چنانکه 246, 248.
چند 83, 110, 182, 254.
چنگال 298.
چنین 246.
چون 245, 251, 294.
چه 180.
چهار 110, 146.
چهار پای 317.
چهار ده 147.
چهر 100.
چه‌گونه 246.
چهل 114, 147.
چیدن 199.
چیر 100.

خارسان 296.
خاستن 201.
خاکسار 295.
خاکستر 137. 2.
خام 110.
خانگی 275.
خاوران 266. 2.
خایستن 210.
خایه 109, 110, 113.
خایه ریس 295.
خجسته 58. 2, 303.
خداداد 315.
خداوند 70, 79, 285.
خدای 70.
خدایگان 271.
خرداد 107.
خرد مند 285.
خردوند 285.
خرسند 20, 265, 303.
خرگوش 317.
خرّم 303.
خروس II, 158.
خرّه 95.
خرید وفروش 312.
خرید وفروخت 312.
خستو 110.
خستوان 110.
خش 54.
خشت 110.
خشمگین 272.
خشین 86. 262; II, 53.
خفتن 200.
خندق 54.
خنده 269.
خوابگاه 314.
خوار 61, 92, 114, 260; II, 191.
خواستن 207.
خوالیدن 97.
خواور 60. 1; II, 224.
خوب 263.
خوب بینا 267.
خوب روی 317.
خود 168.
خود فروش 314.
خوردنی 270, 276, 282.
خوردیس 295.
خوراک 274.
خورشید 278, 318.
خوزستان II, 131. 1.
خون 262.
خون آلود 315.
خون ریز 315.
خونی 275.
خویش 70, 108, 169.
خویشاوند 169, 285.
خویشتن 160.
خیش 100.

داد 282.
دادار 283.
دادن 197.
داد وبستد 312.
دارا 267.
دار ودار 312.
دارین 279.
داشتن 208.
دام 261; II, 150.
دامی 275.
داماد II, 89.
-دان 262.
دانا 267.
دانستن 211, 200; II, 89.
دانش 278.
دانشمند 284.
دانشور 293.
دانشومند 285.
داور 115, 292.
دبستان 295.
دبیر 298.
دخترچه 288.
دختره 270, 273.
دد 65; II, 150.
دد ودام II, 151.
ددی 110.
دریگر 53, 61, 245; II, 134.
در (prép.), 112, 247, 304.
در (subst.), 110; II, 134.
درازا 267.
درازنا 286.
درخت 91, 282.
دردمند 284.
دردی 276.
درز ,درزی 97.
درفش II, 273.
درمان 94, 261.

درودن 194.
درون 244, 253.
دروند II, 196. 1.
درویش پسر 314.
درّه 95.
دریابار 289.
دریاگر ,دریاکار 292.
دست 300; II, 89.
دستاسنگ 300, 311.
دستگار 291.
دستگیر 316.
دستوانه 286.
دستور 115, 292.
دسته 270.
دشنام 303.
دشوار 255, 260; II, 192. 1.
دل 103; II, 89.
دلبر 315.
دلاور 298.
دل خواه 316.
دلیر 298.
دم 82.
دماغ 274.
دمان 266.
دمه 270.
دمیار 73.
دنب 82.
دنبال 298.
دندانه 270.
دوازده 147.
دوان 266.
دوختن 86, 205.
دوروزه 270.
دوزخیم 302.
دوست II, 89.
دوستار 283.
دوستان 266.
دوستی 276.
دوش 252.
دوشم 86.
دوشنه 262.
دوشیدن 205.
دوغ 86.
دوگانه 271.
دوست 121. 2.
ده 146.
دهان 266.
دهقان 271.
دهگان 271.
دهم 281.
ده وده 312.
دی 51, 251; II, 89.
دید 282.
دیدار 283.
دیدن 202.
دیرند ,دیرنده 265.
دیرینه 280.
دیزو 298.
دیگچه 288.
دیگر 150.
دیم 261.
دین 262.
دینه 280.
دیوانه 271.
دیو لاخ 271.

را 131.
راز 255.
راسته 270.
راستینه 280.
رام 261.
رامشت 278.
رامشگر 292.
راندن 109.
راهگان 271.
راهویه 280.
رای 108.
ربودن 196.
ربانیدن 196.
رخسار 295.
رزم 261.
رستا 268. 2.
رستاخیز 314.
رستار 283.
رستاق 268. 2.
رستن 207, 208.
رسیدن II, 168.
رشن 262.
رفتار 206, 283.
رفتن 206.
رم 82.
رمیار 73.
رنب 82.
رنجور 293.
رندکانی 276.
روا 267.

زیانگر 291.
زین 262.
زیر 108, 243, 254, 308.
زیرا 161.
زیستن 211.
زیوندہ 269.

ژوژہ 55.

ساختن 204.
سار 93, 114.
سازگار 291.
سالار 293.
سالوماہ 311.
سایہپروردہ 315.
سبزک 273.
سبک دست 317.
سبک رو 318.
سبک سار 295.
سپاہبد 289.
سپس 244.
سپوختن 203.
سپیدفام 297.
ستادن 200.
ستخر 92.
ستم 62. 3, 94.
ستمکار 291.
ستمگر 192.
ستون 262.
سخت 88. 1.
سخن 79, 107, 205.
سرای 90.
سرایم 109.
سرتاپای 311.
سرتاسر 311.
سرخ 91, 245, 260.
سرخیز 315.
سرخیزہ, سرخیچہ 288.
سردار 90.
سردہ 269.
سرشتن 91.
سرما 267.
سرود 282.
سرودن 91, 194.
سرور 293.
سروش 297.
سرون 91.
سرین 106.

روارو 311.
روان 266.
رودبار 289.
روباہ 75.
رودابہ 298.
رودلاخ 297.
روز 263.
روزن 261.
روزہ 270.
روسپید 318.
روشن 262.
روغن 262.
روی 243; II, 181.
روئیدن II, 181.
رهنمای 315.
ری 108.
ریب 206.
ریختن 204.
ریدن 211. 1.
ریستن 211. 1.
ریسمان 261.
ریشتن 208, 261. 2.
ریگ 61.
ریگستان 294.

زاد 282.
زادن 196.
زبر 243, 254.
زدار 283.
زدودن 195, 302.
زخم 94.
زریر 109.
زرین 279.
ززینہ 280.
زریون 115, 294.
زمستان 51. 1, 295.
زمیاد 74.
زمین 51. 1, 56, 279.
زنبور سرخ 318.
زنجہ 289. 3.
زنجیر 289. 3.
زندان 290.
زندہ 265.
زنگبار 289.
زنودن 194, 302.
زورور 293.
زی 243.
زیان 262.

سُعدَی (forme arabe), 298. 1.
سفید جامگان II, 311. 2.
سفتن 200.
سگ 53, 98, 109, 112. 2; II, 134.
سگسار 295.
سگلاخ 297.
سم 81.
سنب 96.
سنبه 269.
سندل II, 233.
سنگ 96, 111.
سگین 279.
سوار 98, 110, 111.
سوختن 203.
سودن 194.
سودابه 298.
سودمند 284.
سور 55, 101; II, 162.
سوراخ 62, 92, 114, 260.
سوزا 267, 273.
سوزاک 273.
سوق الاخواز II, 131. 1.
سوگند II, 142.
سوی 62, 243.
سه 90.
سهراب 298.
سهم 94.
سهمگین 272.
سی 90, 114, 147.
سیاه چشم 317.
سیاه فام 297.
سیروزه 270, 319.
سیزده 147.
سیستان 62.
سیم 112.

شاخ 63, 128.
شاخسار 295.
شادگار 291.
شادمند 261, 296.
شادی 109.
شارسان 296.
شاگردانه 272.
شام 82, 85, 114; II, 161.
شانزده 147.
شاه 264.
شاهانه 272.
شاهزاده 315.
شاهگان 271.
شاهنشاه 125, 308.
شاهوش 297.
شاهی 275.
شاید 85.
شایستن 211.
شب خوان 315.
شبنروز 82, 262.
شبینه 280.
شتافتن 206, 300.
شدن 194.
شرم 87.
شرمسار 295.
شرمگین 272.
شرمنده 265.
شستن 201, 207.
شسته رفته 312.
شکافتن 206.
شکافه 75, 206.
شکست 282.
شکستن 81, 207.
شکفت 282.
شکفتن 200.
شکم 82.
شکند 207.
شکنم 81.
شکوفتن 206.
شکوفه 206, 269.
شما 85, 128, 158.
شمار 82.
شمردن 77, 300.
شمشیر 82.
شمشیرزن 315.
شناختن 205.
شناسد 208.
شنفتن 199.
شنودن 102, 199.
شور 93, 114.
شوره 270.
شوی 85.
شهر 260.
شهرستان 294.
شهریار 73, 85.
شیار 109.
شیب 57. 2, 85, 100.
شیبا 74, 85.
شیر 106.

شیر آسا 296.
شیر مان 296.
شیرویه 280.
شیوا 85, 100.
شیون II, 170. 2.

طاقدیس 295.

عالم گیر 315.

غمگین 272.
غمندة 265.

قلعجات 130.

فر 95, 162.
فرا 306; II, 114.
فراخ 62; II, 114.
فراخا 267.
فراخنای 286.
فراز 63, 287, 305; II, 113.
فراموش 99. 1, 115.
فرخندة 265.
فردا 252.
فرزند 282.
فرستادن 198, 210.
فرمان 197.
فرمودن 197.
فروختار 283.
فروختن 86.
فرود 90, 107, 254, 305; II, 154.
فرهاختن 204.
فری 90.
فریاد 74, 294.
فریدون 90, 280.
فریفتن 206.
فریفتار 283.
فژاک 274.
فغاک 274.

کار زار 296.
کارسان 296.
کارشناس 315.
کارگر 292.
کاری 275.
کاستن 208.
کاش 255.

کافتن 206.
کام 269.
کامه 269.
کامه‌کار 291.
کاوکاو 312.
کد 269.
کدام 181.
کدخدا 314.
کدة 269.
کردار 283.
کردگار 291.
کردن 199.
کردنی 276.
کرک II, 158.
کشادن 59.
کشادة دل 317.
کشت 103.
کشتار 283.
کشتمند 261.
کشیدن 83.
کفشگر 292.
کلاغ 59, 79.
کم 126, 254, 262.
کنار 115, 269.
کنارة 269.
کنشن 278.
کن مکن 312.
کنون 251.
کنیز 63, 287, 288; II, 115.
کنیزک 288.
کودک 62.
کوفتن 206.
کوزه‌گر 192.
کوة 75.
کوهسار 295.
کوهستان 294.
کوة سپر 316.
کوة نشین 85.
کوی 59.
که (adjectif), 77, 136.
که 141, 178, 180, 248.
کهبد 289.
کی 71, 108, 178, 182, 251.
کی (substantif), 108.
کین ,کینه 269.
کینور ,کینه‌ور 293.

گادن 196.

گاشتن 209.
گام 260.
-گانه 152.
گاوسار 295.
گذار 316.
گذاختن 204, 302.
گذاشتن 209, 302.
گر 244.
گرّ 95.
گران 115.
گرد 243.
گردد 84.
گردگان 271.
گردن 262.
گرز 260.
گرسنه 262.
گرسیوز 98.
گرشاسب 54.
گرفتار 283.
گرفتن 210.
گرگان 267.
گرگسار 295.
گرگین 272.
گرگینه 280.
گرم 104.
گرما 267.
گری 90.
گریان 266.
گریبان 90. 4, 290.
گریختن 204, 302.
گریستن 207.
گریه 207, 269.
گرو 271.
گروگان 271.
گزند 282.
گزنده 265.
گزیدن 199, 302.
گستاخ 62.
گستردنی 276.
گسستن 84, 209, 302.
گسیلم 84, 97.
گسیختن 97. 3, 209.
گشادن 196, 302.
گشتن 84.
گفتار 283.
گفتن 206.
گفتنی 275.
گلرنگ 317.
گلزار 296.
گلستان 294.
گلشن 298.
گلفام 297.
گماشتن 209, 302.
گمان 302.
گمیختن 205, 302.
گوا 58, 302.
گوسپند 318.
گوشت 115.
گوشوار ,گوشواره 293.
گونه 76.
گوهر 55. 1, 93.
گویا 267.
گویان 266.
گیتی 66, 68, 77.
گیرد 106.
گیسو 105.

لا 152.
لاخ 297.
لاف 75.
لاالزار 297.
لب 72. 2.
لبالب 300, 311.
لجن 72. 2.
لرزه 269.
لرزیدن 72. 2.
لنگانه 272.
لیسیدن 72. 2.

ما 111, 112, 128.
ماد 113, 263.
مادر 263.
ماده 114; II, 92.
مادینه 114, 280.
مار- 114.
مارسار 295.
مازندران 137. 2.
مانشن 211.
ماه روز 311.
ماه وروز 311.
ماهوش 297.
مایه 70. 1; II, 92.
مایه‌ور 70. 1; 293.
مر 300.
مر (affixe), 132. 1.
مرد 264.

مرداد 111, 112.
مردار 283.
مردانه 271.
مردله 298.
مردم 281.
مردمک 273.
مردمه 270, 273.
مردن 200.
مرزبان 290.
مرز وبوم 311.
مرغ 24.
مرغوزن II, 133.
مزدور 292.
مژدگانی 272. 1.
مست 282.
مستان 266.
مشتواره 293.
مشکسار 295.
مشکفام 297.
مغ 113.
مغانه 272.
مغاک 274.
مفت 88. 2.
مگر 245, 251.
مگس 86.
ملابار 289.
ملخ 71; II, 197.
من 157.
منشن 278.
منگ 199.
موبد 289.
موزه 67. 5.
موی II, 169.
موئیدن II, 169.
موئینه 280.
مویه 111, 112; II, 169.
مه 113, 290.
مهان 77.
مهر 92.
مُهر 47, 93.
مهراب 298.
مهمان 94.
می 108, 112.
می (préfixe), 215.
میان 243, 262.
میختن 204.
می‌دان 291.
میرد 100.
میستان 295.
میگ 71, 108.
مینو 47, 106.
میهمان 261.
میهن 262.
میوه 62.

نا 250.
ناب 111, 309.
نادانا 318.
نار 112.
ناک 112.
ناگاه 111, 309.
ناگاهان 126.
نال 72.
نام 261.
نامور 293.
نای 72.
نبیره 114, 263, 298.
نخست 150.
نرم 94, 260.
نرینه 280.
نزد 243.
نزدیک 243.
نشاستن 207.
نشستن 81, 201, 207, 301.
نشینم 81.
نفرین 309.
نگاشتن 209.
نگاه 301.
نگرستن 211.
نگون 281, 294, 301.
نگونسار 295.
نکوهش 278.
نم 82.
نماز 287; II, 115.
نمکسار 295.
نمکلان 297.
نمودار 283, 284.
نمودن 197, 301.
نمید 112.
نو 108.
نواختن 205, 301.
نواده 75, 114, 263.
نوز 63, 111.
نوش 111.
نوشتن 208, 209, 301.
نوشیروان 112.

نون 251.
نوید 70, 194. 1, 301.
نه 250.
نُه 108.
نهادن 71, 198, 301.
نهان 71.
نهفتن 200.
نی 108.
نیاکان 123.
نیام 61.
نیرو 47, 106.
نیز 111, 247; II, 114.
نیست 250.
نیک 109.
نیک زشت 318.
نیک نام 317.
نیم 153.
نیوشیدن 85.

وا 306; II, 114.
واد II, 82.
واژون 281.
وام 75, 112.
ور 144.
ورزاو 115.
وزیر 58. 3.
وکر 115.
وی 152, 160, 162.
ویر II, 183.
ویرا II, 184.
ویران 112.

ه orthographique, 121. 1.
هاون 262.
هر 183, 246, 248.
هرگز 61, 245, 252.
هشتن 84, 209.
هلد 97.
هلمند 72; II, 200.
هم 163, 246, 248, 250.
هما 215.
همانا 248.
هماور 266. 2.
همبار 301.
همواره 293.
همه 183.
همی 70, 214.
هندوبار 289.
هندوزار 297.
هنر 303.
هنرور 293.
هنرمند 284.
هنوز 152; II, 114.
هوش 263.
هوشیار 73.
هیچ 182.
هیر 92, 105, 110.
هیربد 105, 289.
هیرکده 92. 2.

یا 112, 246.
یاد 112.
یادگار 291.
یار 73, 111.
یارستن 211.
یازده 147.
یاسیدن 111, 299.
یاسه 299.
یافت 111.
یافتن 206, 299.
یزدان 130.
یگانه 151, 271.
یک 109, 146.
یکسان 296.

Perse:
Histoire du -, 3-7.
Transcription du - en médique, II, 13-1.

Mots perses étudiés:
â, 300.
abâcari, 111, 296; II, 129.
âbashtâ, II, 43. 2.
abish, 240.
abiy, 240, 300.
açabâra, 98, 110, 111, 306, 316; II, 134.
adam, II, 89.
âisha, 202.
aita, 160.
amâkham, 127, 155.
ana, 160.
antar, 240, 241.
anuv, 240.
aniya, 171, 183; II, 9.

apadâna, II, 131.
ardaçtâna, II, 13. 1.
arika, II, 13. 1.
ariyacithra, II, 13. 1.
Artafarâ, 95. 1.
Artafarna, 95. 1.
athanga, 111, 264.
athangaina, 279.
Athrina, II, 13. 1.
atiy, 240.
Aura, 6.
ava, 160, 300.

Bâkhtri, 9, 92.

çtânam, II, 13. 1.
çtarava, II, 135.
ca, 244.
cakhriyâ, 233. 1.
cish, 182.
cishciy, 182.
ciykaram, 150, 249.

dahyush, II, 13. 1.
*dainidâtar, 7. 1; II, 13. 1.
dâna, 199.
darsham, 249.
dâtam, II, 13. 1.
daushtar, 135. 1, 283.
dina-, 200.
dipi, II, 13. 1.
draugâ, 45. 1.
Dubalâ, II, 10.
dûraiy, 289.
dush, 302.
duvitiya, 110.

farâ, 95. 1.
Farâdâ, 95. 1.
farna, 95. 1, 262.
framâna, 197, 306.
framâtar, 183, 197; II, 13. 1.

gaithâ, II, 130.
gâthu, 46.
gâthva, II, 13. 1.
gaub, 10.
Gaumâta, II, 18.

hacâ, 241.
hadâ, 240.
hadish, 263.
hadugâ, II, 13. 1.
ham, 300.
Hangmatâna, 201.
hauv, 159.
hu-, 303.
hya, 9, 110, 174.

ima, 160, 172.

jatar, 283.

kaçciy, 182.
kamna, 262.
kaofa, 10.
karta, 49.
khshathrapâvan, II, 13.
Khshathrita, II, 13.
khshâyathiya, 264.
kunauti, 49, 199.
Kushiya, II, 223. 2.

Mâda, II, 10.
mâniya, II, 130.
manish, 263.
martiya, 264.
mathishta, 135. 1, 264.

naiba, 109.
naiy, 249.
ni, 301.
niyapisham, 135. 1.
nipadiy, 242.
nipish, 77.

paçâ, 240, 241, 242.
parâ, 240, 241, 301.
parana, 252, 262.
pariy, 240, 241.
Parthava, 98.
paruzanânâm, II, 13. 1.
patish, 70, 240, 241.
patiy, 241, 301.
Patigrabana, II, 5.
Putiya, II, 223. 2.

râdiy, 132, 242.
rauta, II, 9.

shaiy, 159.
shâm, 159.
shim, 159.
shish, 159.
shiyâti, 196; II, 9, 13. 1.

tacaram, II, 13. 1.
takabara, 306, 313; II, 13. 1.
Takhmaçpâdha, 317.
taumâ, 6.
thăhahi, 6; II, 131.
thăhati, II, 131.
Tigrâ, 46.
Tigrakhauda, II, 13. 1, 25.

ubarta, 303.
ufraçta, 303.
umartiya, 303, 306.
upâ, 240, 241, 301.
upariy, 240, 241.
utâ, 244.
Uvaja, II, 10.
uvaçpa, 303.
Uvakhshatara, II, 11.

vâ, 244.
vaçiy, 249.
vahyah, 264.
vain, 201.
Varkâna, 267.
Vaumiça, 6.
vi, 302.
viça, 110; II, 134.
viçadahyu, 306; II, 13. 1.
viçpazana, II, 13. 1.
vinâtha, 76.
Vindafarna, 95. 1.

yadâ, 45. 1.
yadiy, 244.
yana, 7. 1.
yanaiy, II, 13. 1.
yâtâ, 244, 247.
yathâ, 244.
yuviyâ, II, 9.

phonétique, 44-116. Cf. la table des matières du premier volume, pp. 325-327.
Phraorte, II, 11.
píd (osque), II, 167.
pivert, II, 246.
Pline et le folklore, II, 241, 245.
pluriel des substantifs, 121-130.
— des adjectifs, 145.
préfixes, 299-306.
préposition, 240-244.
pronom, 153-193. Cf. la table des matières du premier volume, pp. 329 à 330.
propositions incidentes, relatives, 323.
Pun, II, 223.
pungo, 203. 3.

Qissahi Daniel, II, 69.
que, II, 167.

r s'est-il changé en *m* pehlvi, 19.
rab mag, II, 40. 1.
Ragnar Lodbrok, II, 83.
Râmeshn khvârûm, II, 188.
Rametin, II, 226. 2.
Râmish, II, 226. 2.
régime indirect (place du), 322.
Rolland (analysé), II, 239-251.
Rôshan, II, 78. 1.
Rôshanô cashm, II, 206.
Roumi, II, 223. 3.
Rustem, II, 142. 1, 222.

Saansaan, 33.
σαμψήρα, 26. 1, 82.
σάνδαλον, II, 233.
Sanscrit:
adâbhya, II, 152.
âma, 110.
amîva, II, 170.
Brahmavarcasa, II, 84.
çrad, II, 120.
çraddhâ, II, 119.
canas, II, 146.
câru, II, 149.
câyu, II, 149.

ced, II, 167.
dâman, 261.
gotra, 93.
hyas, 251.
kâ, II, 148.
kanyâ, II, 148.
kṛkadaçu, II, 158.
kṛkavâku, II, 160. 3.
mudrâ, 47, 93.
nâman, II, 123.
Nâsatya, II, 218. 4.
ned, II, 167.
nûnam, 252.
pańcatha, 153.
pâshâṇa, II, 233.
pravatâ, 107.
Purusha, II, 301.
raṇyavâc, II, 214. 1.
ravi, II, 181.
rip, ripu, 206.
sabhâcara, II, 131. 2.
Sadaspati, II, 203.
sukshiti, II, 193. 2.
svapas, 263.
Vâstoshpati, II, 203.
Vâyu, II, 194.

sauterelles, II, 242.
savants (mots), 66. 2, 67, 83. 1, 92. 1.
sendati (slave), 81.
sémitique (élément - en pehlvi), 27.
Serpent (science du), II, 246.
Shâh nâmak pehlvi, II, 42.
Shâhpûr, II, 125.
Shahrinâz, II, 215.
Shâyaçt lâ shâyaçt, II, 42, 69.
Shikan Gumâni, II, 41.
שם המפרש, II, 125.
שנוי השם, II, 125.
Shîrôi, II, 125.
Siavukhsh, II, 224.
smakh (ossète), 128.
Sibôkht, II, 82.
Soda, II, 224.
Somal, II, 223.
Σούσας, II, 27.
Σουσικάνης, II, 27.
σπάκα, 13, 98.
Spiegel (analysé), II, 16-20.
subjonctif perse, 215.
— persan, 216.
Sûdâbeh, II, 222.
suffixes, 257-298.
sumérien, II, 11. 1.
superlatif perse, 135.
— persan et pehlvi, 136-139.
— (construction du -), 139-142.
susien (dialecte), II, 14.
syntaxe, 320-323.

t inorganique, 115.
Tahmurath, II, 24, 51, 74.
talmèd, II, 8.
Talmud (mots pehlvis dans le -), 268. 2.
temps généraux du persan, 186.
temps nouveaux créés par le persan, 211-230.
temps spéciaux du persan, 185.
texere, II, 118.
théorie scythique du magisme, II, 22.
Thora, II, 83.
Thritak, II, 219.
Τόπος (le), II, 271.
Tûj, II, 217.
Tûr, II, 218.
Tûra, 267.
Turcs, II, 79.
Tychsen, II, 40. 1.

Uda, II, 45. 1.
urchin, II, 250.
Ustûnâvand, I, 12.
uzvâresh, II, 51.

Vânîtâr, II, 218.
Vâredat gadman, II, 206.
var nîrang, II, 332.
vásár (hongrois), II, 131. 1.
Vayus (les deux), II, 187, 188.
Veh Bad, II, 209.
Vendidad (traduction pehlvie du -), II, 54-67.
verbe, 184-240.
Vîdrafsh, II, 230.
vipère, II, 246.

Vîrafshang, II, 212. 1.
voies, 233.
voyelle euphonique, 89.
voyelles en persan, 99-104.
voyelles finales, 112.

Weirek, II, 218. 2, 219.
West (analysé), II, 67-71.

yâ de définition, 161.
yâ d'unité, 161. 1.
Yâdkâr î Zarîrân, II, 230.
Yémen (légendes du -), II, 217, 223.
Yerâch, II, 224.
Ὑνδοφέρρης, 95. 1.

Zâd spâram, II, 68.
Zâinîgâv, II, 212. 1.
Zâli zer, II, 142. 1.
Zarîr, II, 229.
Zend langue de la Médie, 10.
—, histoire du -, 7.
—, sens du mot, 41, 43. 2.
Zends (mots - étudiés):
  â, 300.
  abdôtema, II, 215. 4.
  açânô, II, 274.
  açeñga, 111, 264.
  âçna khratu, II, 316. 4.
  âçô-shôithrâoçca, 310.
  açpén, 110; II, 134.
  açpô-çtâna, 294.
  açpô-daênu, 307.
  açpô-gara, 314.
  âçtâray, II, 135.
  âçtavâna, 110.
  açtu, 110.
  Açtvaṭ-ereta, II, 206.
  âdahvyu, II,
  adhairi, 108.
  adhairi-dahvyu, II, 304. 6.
  adhaoya, II, 153.
  adhavish, II, 274.
  aêsha (substantif), 77, 110.
  aêsha (pronom), 160.
  aêthra, 92, 105, 110.
  aêthrapaiti, 92, 105, 289.
  aêurush, II, 98. 2.
  aêvôdâta, I, 318.
  afraçâońhâo, II, 317. 3.
  âfrîna, 262.
  ahûm-mereñc, 308.
  ahvafna, 308.
  ahvafnya, II, 317. 1.
  aidyu, 65; II, 150.
  aipi, 214.
  aipi-dahvyu, II, 304. 8.
  Airyana, 106.
  aithyêjańha, II, 304. 10.
  aiwi, 300.
  aiwi-çacyârĕsh, II, 104.
  aiwi-dahvyu, II, 304. 2.
  aiwi-shmareto, 300.
  aiwi-shvaṭ, 194.
  ajaçta, 303.
  âka, II, 112.
  akarana, 318.
  akavô, II, 274.
  akhshaêna, 86; II, 53.
  amaê-nijan, 308.
  âmâtô, 197.
  amavañṭ, 285.
  amayava, 111; II, 170.
  âmayâoñtê, 196.
  Ameretâṭ, 112.
  anâçtareta, 309.
  anaipishûta, II, 134.
  anâkhshti, 309.
  anâmâta, 308, 309.
  anâpa, 111, 309.
  anâperetha, 309; II, 173.
  anazavakhtema, II, 331.
  aṅhām, II, 272.
  aṇhvām, II, 272.
  Añkaça, II, 229. 1.
  ākhma, II, 332.
  Aṅra Mainyu, II, 213.
  añtare-dahvyu, II, 304, 3.
  aojah, II, 318, 2.
  âoṅhare, II, 98.
  aoshah, 263.
  apâc, 287.
  apa-hvanvaiñti, II, 111. 1.
  apairiâthrem, II, 316. 4.
  apâkhtara, 111.
  apasha, II, 111.

apăsh, 304; II, 108.
âpa-urvairê, 307.
apâvaya, 109.
apazadhah, 305.
aperenâyuka, 111.
âpereti, II, 173.
Ardvi Çûra Anâhita, II, 210, 213.
Arejaṭ-açpa, 130. 1; II, 229.
Arezahi, II, 206, 207.
armaêshta, 308.
ashaçarem, 295.
Ashanemah, II, 229, 1.
ashavaṭ, II, 203.
Ashawazdah, II, 228, 229. 1.
ashemaogha, 308.
ashkare, II, 65. 3.
ashmârava, II, 162.
ashta-aurvañṭ, II, 180.
âtare-çaoka, 314.
Âthwyâni, 266.
avacô-urvaitîm, II, 332.
avaêzô, II, 333.
avapaçti, 199.
avapat, 300.
âvish, 109.
avitanyô, II, 272.
avôhvarena, 114; II, 136.
âyâç, 111, 299.
ayaṅhaêna, 279.
âyâpta, 111.
ayêçnîm, II, 332.
azaremya, 87. 1.
azem, II, 89.
Azhi Dahâka, 268; II, 210, 213.
azhi-karshta, 314.
Âzi, II, 159. 2.

Baçtavairi, II, 230.
badhra, 93; II, 72.
Bâkhdhi, 9, 92.
bakhta, 282.
bâmya, 260.
bănayen, II, 137.
baodhah, 263.
bareçman, 261.
bareñti, II, 138.
Bawri, II, 211.
bâzhi, 263.
buna, 262.
Bûshyăçta, II, 343.
buyârĕsh, II, 104.

çaçakushtema, II, 331.
çâdra, 93, 114.
Çaênas (les), II, 142.
çaoca, II, 131.
çaokeñta, II, 142.
Çaoshyañṭ, II, 206.
çâravâra, 192.
Çavahi, II, 206, 207.
Çavaṅhavâc, II, 213.
çpaka, 13, 53; cf. 98.
çpashta, II, 273.
Çpeñtô-dâta, 73; II, 230.
çraêshay, 77, 91.
çrâvay, 194.
Çrûtaṭ-fedhri, II, 208.
çtâish, II, 332.
çtakhma, 94.
çtakhra, 92.
çtâna, 262.
çtara vairya, II, 136.
çtûna, 262.
çûirya, 101; II, 161.
çukhra, 245.
çûnô, II, 197.
Çyâvareshâna, II, 225. 2.

Caêcaçta, II, 179.
cagemâ, II, 148.
cagvâo, II, 148.
cakavô, II, 273.
cakhravaiti, II, 77.
cakhshman, 261.
cakushê, II, 148.
careman, 261.
cash, 85.
-cina, II, 146.
-cinah, II, 146.
cinman, II, 146.
cinvaṭ-ushtânem, II, 144.
cithra, II, 13. 1.
côiṭ, II, 167.
cû, 246.

dadha-, 197.

daêça, 295. 1.
daêman, 261.
daêna, 262.
dâçtva, 115. 1.
dâdhare, II, 98. 2.
dâhishta, 115; II, 332.
daithyârĕsh, II, 104.
daitika, 65; II, 150.
dâman, 261.
dañhô, 115.
dañhu-paiti, 289, 314.
dânu, 262.
dâo, 115.
daregha upayana, II, 43. 2.
dareghô-jîti, 307, 318.
darezishta, 97. 2.
dâta, 282.
Dazgâragâo, II, 229. 1.
dé, 115.
derezâna-peretha, II, 173.
dishta, 26.
diwzha, II, 151.
drafsha, II, 37. 1, 273.
drakhta, 91, 282.
draonô, II, 162.
driwi, 83.
drva, 261. 1.
drvaêna, 279.
dunma-fraoto, II, 154.
dûraê-pâra, 289.
duzhaka, 51. 1, 55, 205. 2.
duzhah, 318.
duzhâthra, II, 78, 191.
duzhita, II, 211.
duzhyâirya, 302.
dvafshah, II, 152.
dvara, 281. 1.

Eredaṭ-fedhri, II, 208.
Erekhsha, II, 166, 220.
Erenavâc, II, 213.

frâc, 187; II, 108.
fracinathware, II, 110.
Fradadhafshu, II, 207.
Frâdaṭ-hvarenô, II, 206, 207.
fraêshta, 136.
frâka, II, 111.
frakhshtya, II, 272.
framarshta, 99. 1.
framen-narô-vîra, II, 184.
frâna, II, 332.
frânâshayata, II, 332.
Fraṅhraçyânem Kereçavazdem, 310. 1.
fraoreṭ, II, 121. 2.
fraperenaoiti, II, 333.
frasha, II, 111.
frashô-kereti, II, 316. 3.
frâsh, 304; II, 108.
fratuyâo, 241. 1.
frazañti, 282, 306.
Fryânas (les), II, 142.
fshânay, 87.
fsharma, 87.
fshtâna, 87.

gadhavara, 292.
gadhôtu, II, 335. 5.
gaêça, 105,
gaêtha, II, 130.
gairi, 10.
gaona, 245; II, 176. 1.
gaoshâvare, 292.
gar, II, 164.
garebush, II, 331.
garemô-varah, II, 332.
gavaçtâna, 294, 314.
gouru, II, 164. 1.

hadha, 217, 275.
hadhish, II, 201.
haêm, 302.
hakereṭ, 154.
hamatha, 70.
hamidhpati, 92. 2.
hañjamana, 261.
hañkana, II, 225, 226.
Haoma, II, 227.
haomacina, II, 147.
haomagaona, 317.
Haptôiriñga, 307.
hara, II, 40. 1.
harez, 209.
hâtâ marenish, II, 273.
Haurvata Ameretâta, 310.

havańha, II, 305. 3.
hazanrayaokhshti, 85. 2.
hizvô-dańhô, 115. 1.
hu-baoidhi, 303.
hu-çravah, 303.
hu-gaona, II, 176. 1.
hu-jîti, 318.
hu-nairyac, 287.
hu-nara, 303.
hu-nivikhta, II, 287. 3.
hurayâoçcit, II, 331.
hushiti, II, 193.
hushta, II, 331.
huzvarena, II, 308. 2.
hvabda, 201.
hvâçtra, II, 191, 193. 2.
hvâçtravañt, 285.
hvaêtush, 70, 108, 169.
hvaêtvadatha, II, 37.
hvâpah, 263.
hvâpara, 60. 3.
hvare, II, 99.
Hvare-caêshman, II, 206, 207.
hvarenah, 262; II, 227.
hvarenańuhañt, 285. 1.
Hvarez, II, 229. 1.
hva tanu, 169.
hvâthra, 61, 92, 114, 260; II, 78, 85, 191.
hvâthravat, II, 202.
hvatô, 168.
hvatô zavaiti, II, 45. 1.
hvéñg, II, 99.
hvîçat, 201.
hvîra, II, 183.
hyâre, II, 98.

imat-vîdvaêshtvô, II, 273.
irîrithare, II, 98. 2.
ishtya, 110.

jamyârĕsh, II, 104.

ka, 174, 178.
Kâçava, II, 208, 210. 1.
kadha, 108, 250.
Kahrkanas (les), II, 142.
kahrkatâç, II, 157.
kâma, II, 149.
kan, II, 148.
kanyâ, 275, 287.
karana, 269.
kâravañt, 285.
kareta, II, 273.
karetô-dâçu, II, 160.
karshay, 83.
Karshiptan, 314; II, 160. 2.
kâshay, 83.
kata, 269; II, 111. 2.
kâta, II, 148.
kâtha, II, 149.
Kavârazem, II, 230.
kavi, 108.
kayâ, II, 148.
Kereçâni, II, 335. 4.
Kereçavazda, 98; II, 225. 2, 228.
kesha, 83.
khçtâ, 110. 4.
khraozhda, 201.
khratumâo, II, 272.
khrvîshyañta, 218. 2.
khshafnya, 82; II, 161.
khshayêtê, 211.
khshayô, II, 169.
khshmâkam, 110. 4.
khshôithra, 109.
khshvaêpa, 57. 2, 74, 85, 110.
khshvash, 110. 4.
khshviwi-ishu, II, 220.
ku, 181.
kudadhaêm, II, 63. 2.
kudat, II, 63.
kutaka, 273.
Kviriñta, II, 210.

mâ, 250.
*maçta, 282.
Madhakha, 71; II, 195.
madhu, 108.
maêkaiñtish, 62.
maêthana, 262.
maêthman, 261.
Mahrkûça, II, 205.
maidhyô-shad, 314.
maidhyô-zaremaêm, II, 330.
mainivaçah, II, 166.

mainyavaçah, II, 166.
mairya, II, 45. 1.
mana, II, 271.
mânayen ahê, 211.
marzhdika, II, 305. 2.
mash mâ rava, II, 162.
mashyâka, 268.
maya, II, 331.
méñ gairîm, II, 163.
mereñcainîsh, 239.
miçvâna gâtva, II, 271.
mishti, II, 303.
Mithra Ahura, 310.
Moghu, II, 18.
mru, 10.

na, 250.
naçu-kereta, II, 132.
nairya, 106.
nâman, 261; II, 124.
nâmô-khshathrô, II, 274.
napâṭ, 263, 298.
naptar, 263.
nipârayêiñti, II, 172. 2.
nmânôpaiti, 289.
nôiṭ, 249; II, 167.
nôiṭkudaṭshâitîm, II, 63.
nû, 251.
nyâoñc, II, 109.

paêça, 76.
paêman, 261.
pafraêta, II, 172.
pairidahvyu, II, 304. 7.
pairivâra, II, 274.
paitidâna, 69.
paitisha, 69.
paitishmukhta, 67.
pâma, 262.
paourusha-gaona, II, 176. 1.
par, II, 172.
parâsh, II, 108.
pârem, II, 172.
parena, 262.
pâreñdi, II, 331.
pâreñtare, II, 154.
Pareshaṭ-gâo, II, 229. 1.
Parôdarsh, II, 159.
parshta, II, 274.
pâshna, 83.
paurvăc, 287; II, 109.
paurvanya, 251.
perethuvîra, II, 184.
peretôtanu, II, 173.
peshôçâra, II, 173.
peshôtanu, II, 171.
pishtra, 93.
pouru-çpakhshti, II, 273.
pouru-mahrko, II, 162.

Ragha, 11, 108.
raithya, 76. 2.
râmâcâ, II, 193.
râman, 261.
Râma hvâçtra, II, 187-195.
Raocaç-caêshman, II, 206, 207.
raocah, 263.
raocana, 261.
raoghna, 262.
raokhshna, 262.
raptô, 206.
Rashnu, 262.
rathaêshtâr, 307.
ravah, II, 305. 1.

shâta, 59. 3, 196.
shâtô-manâo, 296.
shôithrô-bakhta, 314.
shôithrô-paiti, 289.

tamah, 263.
tanu-peretha, II, 171.
tâthra, 93, 260.
tâthrya, 106.
tarshna, 262.
temaṅhaêna, 139, 279.
Thraêtaona, 280; II, 213.
thriçatô-zima, 307.
thrikhshaparem, 307, 319.
Thrita, II, 229. 1.
tighri, 47.
Tishtryêni, 266. 1; II, 174.
tvakhsh, 108.

Uçpaêshta-çaênas (les), II, 142.
uçyâsh, II, 109.

udrajana, 314.
ukhshyāçtâṭ, II, 303.
Ukhshyaṭ-ereta, II, 206.
Ukhshyaṭ-nemah, II, 206.
upaçayana, II, 316. 1.
upaçma, II, 180.
upairi-dahvyu, II, 304. 5.
upara-naêma, 307.
urupayêiñti, 196.
uruthware, II, 175.
uruyâpa, II, 179.
urvâpa, II, 179.
urviç, II, 38. 1.
urvikhaodha, II, 180.
urviverethra, II, 180.
ushtahê, II, 331.
ushtrôçtâna, 294.
uz, 302.

vâ (emploi interrogatif de -), 247. 1.
vaçé-khshayañṭ, 314.
vâçtra, II, 192, 311. 1.
vâçtrya, II, 311. 1.
vacaçtashti, II, 116.
vaêdha, II, 45. 1.
vaêna, 57; II, 88. 1.
Vahrkâna, 267.
Vañdaremaini, II, 228.
Vaṅhu-fedhri, II, 208.
vañta, II, 214.
vāthwya, II, 272.
vaonare, II, 98. 2.
vara, 242.
vâraghna, 59. 1, 79.
varecaṅuhañṭ, 285.
Varedaṭ-hvarenah, II, 206, 207.
vâremna, II, 333.
Varena, II, 81.
varesha, 85.
varezyañṭ-gâo, 115.
vâta, 282.
vâtô-bereta, 314.
vaya, II, 274.
vayô, II, 274.
vayu, II, 210.
vayû, II, 274.
vazra, II, 274.
vereziçaoka, II, 274.
verezidôithra, II, 274.
verezvaṭ-manô, II, 274.
vîç, 59. 2; II, 130, 141.
vîçô-puthra, II, 140.
vîçpaiti, 289.
Vîçpataurvairi, II, 208.
Viçtauru, II, 230.
vicinathware, II, 110.
Vîdadhafshu, II, 207.
vîmaidhya, 286. 2.
Viñdaṭ-hvarenah, 95. 1.
vîra, II, 183.
Vîshtâçpa, II, 229.
vîta, 273.
Vîtaṅuhaiti, II, 230.
vîthushâm, II, 66.
vîvâp, 58, 74.
vizhvac, 287; II, 109.
vohugaona, II, 176. 1.
vohuni, 262.
Vohuvazdah, II, 228.
vôizdha, 200.
vouru, II, 181.
Vourubareshti, II, 183, 206.
vouruçaredhah, II, 183.
Vouruçavah, II, 183, 206, 207.
vourucashan, II, 182.
vourudôithra, II, 182, 274.
Vourujareshti, II, 183, 206.
Vourukasha, II, 227.
Vourunemah, II, 183, 206, 207.
voururafnah, II, 182.
vouruvāthwa, II, 182.

yâhi, II, 334. 3.
yaokhshti, 85.
yâta, II, 157.
yatha (après le comparatif), 140.
yavaêji, 307.
yavaêtâṭ, 307.
yavan, 263.
yavaṅha, II, 72.
Yimôkereñta, II, 70.
yukhta, 88.

zaçta, II, 89.
zaêna, 262.
zairigaona, 294.

Zairivairi, II, 229.
zahvya, 94. 2.
zakhshathra, 94. 2.
zâmâtar, II, 89.
zan, II, 89.
zañtupaiti, 289.
zaosha, 269.
zaranaêna, 279.
zarazdâ, II, 121.
zarazdâiti, II, 120.
zared, II, 89.
zaremaya, 268. 1; II, 330.
zavaiti, II, 45. 1.
zavanôçâçta, II, 308. 3.
zâvare, II, 318. 2.
zayâoñtê, 196.
zazâitêê, II, 215. 4.
zemaêna, 279.
zhnâta, II, 274.
zinâṭ, 200.
zush, II, 89.
zyâna, 262.

Zeus, nom du dieu suprême, II, 26. 1.
zevâresh, sens du mot, 32, 35, 42,
Zir banit, II, 23.
Zoroastre, 11.
zu (idéogramme assyrien), II, 8.

TABLE DES MATIÈRES.

MÉLANGES IRANIENS.

I. MÉLANGES D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE IRANIENNE.

page

I. *Le Peuple et la Langue des Mèdes*, par Jules Oppert 3

II. *Erânische Alterthumskunde*, von F. Spiegel. — *Geschichte des alten Persiens*, von Dr. Ferdinand Justi 16

III. *Die Perser des Aeschylos*, als Quelle für altpersische Alterthumskunde, von Philip Keiper 25

IV. *Ueber die Metrik des jüngeren Avesta*, von Karl Geldner 28

V. *Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsis*, by Martin Haug 38

VI. *Pahlavi, Gujarâti and English dictionary*, by Jamaspji Dastur 46

VII. *Die Pehlevi-Version des ersten Capitels des Vendidad*, herausgegeben von Dr. Wilhelm Geiger 54

VIII. *Pahlavi Texts*, translated by E. West 67

IX. *Aogemadaêca*, ein Parsentract, herausgegeben von Dr. Wilhelm Geiger 71

X. *Geschichte des Artachshîr i Pâpakân*, aus dem Pehlevi übersetzt, von Th. Nöldeke 78

XI. *Dictionnaire kurde-français*, par M. Auguste Jaba. — *Kurdische Grammatik*, von Ferdinand Justi. — *Ueber die Mundart von Yezd*, von Ferdinand Justi 86

II. INDO-IRANICA.

I. Des désinences verbales en *us* et des désinences verbales qui contiennent un *r* 95

page
II. Le suffixe *ac* en indo-iranien 106
III. Une métaphore grammaticale de la langue indo-européenne .. 116
IV. Çrad-dhâ, credo; zaraz-dâ 118
V. Nâman, nãman, nomen 123

III. LEXICOGRAPHIE.

abâcari 129
afçôç 131
apadâna 132
açpén 134
âçtâray 135
avôhvarena 136
bãnayen 137
bar, souffler 138
barbîtâ 139
çaokeñta et çôgand 142
cinvaṭ-ushtânem 144
daitika, aidyu 150
diwzha 151
furûd 154
jâdangôi 155
kahrkatâç 157
khshafnîm et çûirîm 161
mash mâ rava 162
mén gairîm 163
mainyavaçah, mainivaçah 166
nôiṭ 167
recens et رسيدن 168
shîna u mûyaî 169
tanu-peretha, peshôtanu 171
tishtryêni 174
uruthware 175
uruyâpa et urvâpa 179
urvikhaodha, urviverethra 180
vouru 181
vîra, intelligence 183

IV. MYTHOLOGIE ET LÉGENDE.

I. Râma hvâçtra 187
II. Le chien Madhakha 195
III. Le dieu Hadhish 201
IV. L'hiver Malkôsh 203

page
V. Les six alliés de Caoshyañt 206
VI. Les trois vierges 208
VII. Kviriñta 210
VIII. Çavañhavâc et Erenavâc 213
IX. Pâtçrav 216
X. La naissance de Minôchihr 217
XI. L'archer Erekhsha 220
XII. Expéditions de Kai Kaoç dans le Hamavaran et le Berberiçtan 221
XIII. Le Hang d'Afrâçyâb 225
XIV. Kereçavazda et Vañdaremaini 228
XV. Viçtauru, Baçtavairi, Kavârazem 230
XVI. Les mythes et les légendes de l'Inde et la Perse dans Aristophane, Platon, Aristote, Virgile etc. par Eugène Lévêque... 231
XVII. Le Folklore et sa méthode 239

V. TRADUCTIONS INDIGÈNES DU KHORDA AVESTA.

I. Ormazd Yasht 255
Traduction sanscrite 256
Traduction persane 262
Observations 270
II. Khorshêt Nyâyish 275
Traduction pehlvie 275
Traduction persane 278
Traduction sanscrite 283
III. Khorshêt Yasht 286
Traduction pehlvie 286
Traduction persane 288
Traduction sanscrite 291
IV. Mâh Yasht 292
Traduction pehlvie 292
Traduction persane 295
Traduction sanscrite 298
Observations 301
V. Mihr Nyâyish 303
Traduction persane 303
VI. Âbân Yasht 306
Traduction persane 306
VII. Âtash Nyâyish 309
Traduction persane 309
Traduction sanscrite 315
VIII. Âfrîgân Gahambâr 318
Traduction persane 318
Traduction sanscrite 324
Observations 330

page

IX. Çrôsh Hâdhokht 333
Traduction pehlvie 333

X. Fragment de Yasht 340
Traduction pehlvie 340
Observations 342

Index des deux volumes 344

ASHMOLEAN MUSEUM OXFORD